التراث العربي



(85) - (شوال) [illegible] كانون الثاني (يناير) 2002

السنة [illegible] والعشرون

في هذا العدد

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق

العدد: (85)- (شوال)-1423هـ- كانون الثاني (يناير) 2002- السنة الحادية والعشرون

❑ المراسلات باسم أمانة التحرير:

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب 3230، فاكس: 6117244

البريد الالكتروني: E-mail: unecriv@net.sy

aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء؛ ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــتراك الســنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولار أميركي
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

ص

☐☐

التراث و القراءة

الدكتور محمود الربداوي

ساورتني فكرة وأنا أختار عنواناً لهذه الافتتاحية أن أجعل عنوانها: التراث والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو القديم والجديد، أو الأصالة والمعاصرة. ولكنني أعرضتُ عن هذه العنوانات، لأنها غدت عنوانات مستهلكة، وصارت بضاعة مُزجاة؛ لكثرة ما تداولتها الأقلام، وفرح بتدبيجها المبتدئون في فن الكتابة، وحتى الكتّاب القدامى الطامحون لاكتشاف تعابير جديدة مثيرة؛ لذلك عدلت عن كل ذلك إلى هذا العنوان الذي قد لا يكون مثيراً بمقدار ما هو معبّر إذا قرأ القارئ بأناة ما أدرج تحته من أفكار.

فلفظة التراث في العنوان لا تحتاج إلى تفسير لشدة وضوحها، لأنها مصطلح قديمٌ حديث تعاور عليه القدامى والمحدَثون فأكسبوه من الجلاء والوضوح ما لا مزيد عليه، أما القراءة فهي الأخرى مصطلح يراوح بين مستويين: مدرسي وعام، ودعني من المدرسي؛ لأقف عند المصطلح العام، وأعني به المصطلح الذي خاطبتنا به العناية الإلهية في أول آية خوطب به العربي الأمي المعلم لينتقل بالأمة من ظلام الجهالة والضياع الفكري إلى نور العلم والمعرفة، فالقراءة في المفهوم العام المفتاح السحري الذي يسمح لمستخدمه أن يلج أبواب العلم، والمساحات الثقافية التي لا حدود لها، ولذلك صورتها الآيات القادمة بأنها علمت (الإنسان ما لم يعلم). ولهذا قالت العرب في أمثالها: اقتناء الكتب هواية، وقراءتها عبادة. ولهذا قال غير العرب: عندما أقرأ كتاباً جيداً أشعر وكأنني زُرِقتُ بأكسير الحياة. وقالوا: الحياة قصيرة، ومن الجُرم أن تُنفق في قراءة الكتب الرديئة، فقراءة الكتاب الجيد تسعف عضلات الفكر

التراث و القراءة

الدكتور محمود الربداوي

ساورتني فكرة وأنا أختار عنواناً لهذه الافتتاحية أن أجعل عنوانها: التراث والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو القديم والجديد، أو الأصالة والمعاصرة. ولكنني أعرضتُ عن هذه العنوانات، لأنها غدت عنوانات مستهلكة، وصارت بضاعة مُزجاة؛ لكثرة ما تداولتها الأقلام، وفرح بتدبيجها المبتدئون في فن الكتابة، وحتى الكتّاب القدامى الطامحون لاكتشاف تعابير جديدة مثيرة؛ لذلك عدلت عن كل ذلك إلى هذا العنوان الذي قد لا يكون مثيراً بمقدار ما هو معبّر إذا قرأ القارئ بأناةٍ ما أدرج تحته من أفكار.

فلفظة التراث في العنوان لا تحتاج إلى تفسير لشدة وضوحها، لأنها مصطلح قديمٌ حديث تعاور عليه القدامى والمحدَثون فأكسبوه من الجلاء والوضوح ما لا مزيد عليه، أما القراءة فهي الأخرى مصطلح يراوح بين مستويين: مدرسي وعام، ودعني من المدرسي؛ لأقف عند المصطلح العام، وأعني به المصطلح الذي خاطبتنا به العناية الإلهية في أول آية خوطب به العربي الأمي المعلم لينتقل بالأمة من ظلام الجهالة والضياع الفكري إلى نور العلم والمعرفة، فالقراءة في المفهوم العام المفتاح السحري الذي يسمح لمستخدمه أن يلج أبواب العلم، والمساحات الثقافية التي لا حدود لها، ولذلك صورتها الآيات القادمة بأنها علمت (الإنسان ما لم يعلم). ولهذا قالت العرب في أمثالها: اقتناء الكتب هواية، وقراءتها عبادة. ولهذا قال غير العرب: عندما أقرأ كتاباً جيداً أشعر وكأنني زُرقتُ بأكسير الحياة. وقالوا: الحياة قصيرة، ومن الجُرم أن تُنفق في قراءة الكتب الرديئة، فقراءة الكتاب الجيد تسعف عضلات الفكر

وتقويمها. وبين قراءة الكتاب الجيد وكتابة الكتاب الجيد علاقة جدلية ليس هذا مكان التفصيل فيها، فسوق النشر، ومعارض الكتب حافلة بالكتب التي أخجل أن أقول إنها رديئة، وهذه حجة القارئ الذي يُعرِض عن قراءة ما هو معروض في الأسواق والمعارض.

في الرابع عشر من شهر شباط (فبراير) من كل عام يحتفل الشباب والشابات بعيد (القديس فالانتين) ويتبادلون الهدايا والزهور الحمر. ومرَّ اليوم الثالث والعشرون من شهر نيسان (ابريل) الحالي الذي قررته منظمة اليونسكو منذ عام 1996 (عيداً للقراءة) دون أن يشعر به أحد، حتى (عشاق) القراءة، فلم يتبادل القرّاء الكتب ولا المجلات، كما فعل أتباع فالانتين في (عيد عشقهم). ونسي القرّاء العرب أن أكبر أديب عربي في العصر العباسي بل في عصور الأدب كلها هو الجاحظ ونسوا أنه (كان يكتري دكاكين الورّاقين ويبيت فيها للقراءة) فإذا طلع عليه الصباح سلّم مفتاح الدكان لصاحبه، ومضى للبحث عن لقمة العيش، فإذا توفرت لديه ساعة من نهار اعتكف على الكتابة والتأليف، ومن هنا، من قراءة الليل، ومن تجارب النهار جاءت ثقافته الموسوعية فكتب في علم الحيوان وفي البيان والتبيين وفي الغرائز والأخلاق، والأجناس والأعراق، فإرادة القراءة لديه، وحب الاطلاع على كل شيء جعله يصون حقوق فكره من البلادة والتجمد، وجعله كالنحلة تبحث عن الرحيق تجنيه وتفرزه عسلاً مصفى في عملية انتقائية عجيبة، وفي تراثنا ظاهرة أخرى تعكس فلسفة غريبة قد لا نقرّها، هي ظاهرة أبي حيان التوحيدي الذي ألف في ميادين مختلفة، في فلسفة الصداقة والإمتاع والمؤانسة، مع أنه أمضى حياته بائساً يتنقل في الأمصار، ويغترف من المجتمعات المختلفة تجارب وثقافات يودعها في كتبه، ولكنه عندما وجد أناس زمانه لا يستحقون هذه الثقافات التي شقي في جمعها أحرق كتبه، ورأى أن يطعمها للنيران خيراً من أن يطعمها للعقول الصدئة التي تسيء الظن في فهمها ومرامي غاياتها.

ظل الناس في حقبة طويلة من تراثنا يُقبلون على الكتاب يقرؤونه، على الرغم من ندرته في أيامهم، لأن الكتاب كان يُنسخ باليد، لما تكن الطباعة قد عُرفت بعدُ، ثم جاءت عصور الانحطاط، فانحطت همم الناس عن القراءة، وإن ظل نفرٌ من هواة الكتابة يمارسون هواياتهم، فكُتبت موسوعات ظلت مشرقة كالكواكب في الليل البهيم، ولكن متطلبات العصر المادية جعلت الناس ينصرفون عن الحياة الفكرية إلى الحياة الاقتصادية، فأقبلوا على متاع الدنيا يجمعونه ويفتخرون به، وأخذ أغنياء الناس وأثرياؤهم يبحثون عن مزيد من المتعة والترف، كما أخذ فقراؤهم وعامة الشعب منهم يبحثون عن لقمة العيش، وما يسد الرمق، وهُجرت القراءة، وعمت الأمية، وانسحب ذلك إلى أيام الناس هذه. وتتفاوت نسبة الأمية في وطننا العربي الكبير بين بلد وآخر، وأخجل، ونحن في عتبة الألفية الثالثة أن أبوح بنسبة

الأميين في كل قطر من أقطارنا المطلة على المحيط والخليج على الرغم من شيوع الطباعة، وتيسير الكتاب بوسائل ما كنا نتصورها، لعل آخرها (الحاسوب) أو الكومبيوتر، وما اشتق منه كالشبكة العالمية (الانترنت) التي تمكّنك من تقليب صفحات (الموسوعة البريطانية) أو (كتاب الأغاني) في مجلداتهما الخمسة والعشرين بلمسة زر، فتقرأ على الشاشة الصغيرة بأية لغة تعرف. لكنني أفترض، من هذه الفكرة، أن الناس يملكون هذه التقنية العجيبة (الحاسوب) ونسيت أن أكثر أبناء الشعب في المشرق يلهثون وراء متطلبات الحياة الاقتصادية المتزايدة، وهذا اللهاث جار على الجانب الفكري في حياة الإنسان في المشرق، ونحن منه، فعزف الناس عن القراءة، في حين ظل الإنسان في الغرب يُقبل على القراءة بنهم شديد، تراه يقرأ في منزله وفي مكتبه، وحتى في وسائل المواصلات (كالترام والحافلة) وتحت المظلة في (البلاج) وتحت الشجرة في (المتنزه) وبالاختصار في كل مكان، والعربي لا يقرأ حتى في الأماكن المعدّة للقراءة، لذلك قطع ما بينه وبين منابع المعرفة، ومناهل الحياة، وهذا ما جسّر بعض (جنرالات الحرب) من أعدائنا أن يقول في زهو انتصاره وغطرسته: (العرب أمة لا تقرأ) وتلقف هذه المقولة من كتّاب العرب من دأبهم (جلد الذات) وراحوا يكررونها، ويمضغونها بمتعة في كتاباتهم، ولم يعلموا (أنها كلمة حق يُراد بها باطل) ولم يعلم (جنرالات الحرب) من الأعداء أنهم- أيضاً- (أمة لا يقرؤون) التاريخ ولا يتعظون بأحداثه، فهذا (شارون) يسلط آلة الحرب المتطورة بكل تقنياتها، وبكل ما ألحقته بها مصانع الحرب الأمريكية من تقنية منذ الحرب العالمية الثانية، ليجرب فاعليتها على الشعب الذي سلاحه الحجارة. يبطش به مستغلاً ضعفه، وقلة ناصره، ونسي (جنرالات الحرب) في إسرائيل أنهم لم يقرؤوا تاريخ البشرية، وناموس الكون (ودفع الله الناس) أن (الأيام دُولة بين الناس) وليتهم قرؤوا أن النكبات الكبرى التي لقيها اليهود على مر التاريخ- وما أكثرها- كانت نتيجة لما أسلفوا من بطش وفتك وقتل ودمار بالأمم التي عاصروها، فلذلك نكّل بهم (بختنصر) و(تيتوس) و(هتلر) والقائمة طويلة؛ لأن شعور اليهود الذي ضخّمته الصهيونية من المقولة التوراتية المزيفة (أنهم شعب الله المختار) وأن بقية خلق الله عبيد تجب إزالتهم من الوجود، فإذا صادفت هذه المقولة امتلاكهم للقوة بطشوا بكل قسوة وعنف بالأمم الضعيفة المجاورة لهم، والعنف لا يجر إلا العنف، والإرهاب لا يخلق إلا الإرهاب، وعلى الباغي تدور الدوائر.

ألا ليت قومي- وغير قومي- يقرؤون فيعلمون ويعتبرون.

□□□

تنبيه

في العدد الماضي ظهرت مادة بعنوان : (حبل التورباد: الإبداع على الإبـــداع) للكاتب **د. عبد الكريم محمد حسين**. وقد سقط سهواً اللقب العلمي للكاتب المذكور، **فاقتضى التنبيه**.

الصوت والدلالة

(دراسة في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث)

الدكتور محمد بو عمامة*

***إن** اللغة ظاهرة صوتية تختلف اختلافاً كلياً عن سائر الرموز الأخرى غير اللغوية، ومن ثم فإن دراستها دراسة علمية تستوجب البدء بالأصوات بوصفها وحدات مميزة تنتج عنها آلاف الكلمات ذات الدلالات المختلفة.*

وتجدر الإشارة إلى أن ما نود الحديث عنه في هذا السياق هو القيمة الدلالية للصوت (أي الفونيم)، على أساس أن الفونيمات تلعب دوراً فعالاً في تحديد دلالات الكلمات.(1)

والفونيم كما يعرفه بعض اللغويين هو((صوت نموذجي يحاول المتكلم تقليده. كما يعرفه بعضهم بأنه أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني. والفونيم نوعان: قطعي Segmental، وفوقطعي Suprasgmental. ويشمل النوع الأول الصوامت والصوائت، وأما النوع الثاني فيشمل النبرات والأنغام والفواصل...)).(2)

إذن، النوع الأول من الفونيمات يشمل الحروف والحركات، والنوع الثاني يشمل النبر والتنغيم،وهذا ما سنركز عليه في تحليلنا هنا، مع عرض قضايا صوتية أخرى ستأتي في حينها.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مسألة القيمة الدلالية للصوت مسألة قديمة قدم التفكير اللغوي، غير أن خير من فصل القول فيها- في تقديرنا- هم علماء العربية الذين كانت لهم في ذلك لفتات طريفة، ونظرات بارعة تنم على حسهم المرهف، وذوقهم الموسيقي السليم. وتتمثل القيمة الدلالية للصوت في الجوانب الآتية:

أ- التبديل: Substitution

نود أن نشير-بادئ ذي بدء- إلى أن التبديل الذي نريد الحديث عنه هنا ليس هو الإبدال بمفهوم القدماء، والذي يعني إقامة حرف مكان حرف آخر في كلمة واحدة والمعنى واحد، والذي يكون في

* كلية الآداب - جامعة باتنة- الجزائر.

الغالب الأعم إما ضرورة وإما صنعة واستحسانا، ويقابله في اللسانيات الحديثة مصطلح Mutation، بل نعني بالتبديل إحلال صوت مكان صوت آخر بحيث يؤدي ذلك إلى حدوث تغير في دلالة الكلمة، وهذا النوع نجده بكثرة في مؤلفات اللغويين القدماء على الرغم من أنهم لم يشيروا إلى ذلك بتصريح العبارة. ويعد ((ابن جني)) واحداً من العلماء الذين اشتهروا بالبحث في الأصوات ودورها في تحديد دلالات الكلمات، وذلك نتيجة تعامله المستمر مع هذه الأصوات التي طبعت في ذهنه دلالات مختلفة.

فلقد أدرك بعبقريته الفذة أن للفونيمات دوراً كبيرا في تحديد دلالة الكلمات، ناهيك عن أن إبدال الصوامت ينتج عنه تغير في الدلالات، وإن كان ابن جني لم يشر إلى ذلك بصريح العبارة، إلا أن في كلامه ما يوحي بذلك. يقول في كتابه ((الخصائص)):

((فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج متلئب عند عارفيه مأموم، وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذون عليها. وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره.

من ذلك قولهم: خضم، وقضم، فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس، نحو: قضمت الدابة شعيرها ونحو ذلك.. فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث.

ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح، قال الله سبحانه: (فيهما عينان نضاختان).(3). فجعلوا الحاء -لرقتها- للماء الضعيف، والخاء -لغلظها- لما هو أقوى منه)).(4)

إذن، لقد أدرك ابن جني بحسه المرهف أن الفونيمات تلعب دوراً هاماً في الدلالة، وأن الإبدال الذي يحصل بينها يولد دلالة جديدة. ونلاحظ ذلك في: خضم وقضم، ونضح ونضخ. فالخاء في المثال الأول تدل على الرخاوة، وبالتالي جاء الفعل ((خضم)) للدلالة على أكل الرطب، والقاف تدل على الشدة ومن ثم جاء الفعل ((قضم)) للدلالة على أكل اليابس. والشيء نفسه ينسحب على المثال الثاني، فالحاء لرقتها جعلت من الفعل ((نضح)) يدل على تسرب السائل في تأن وبطء، والخاء لغلظها جعلت من الفعل نضخ)) يدل على فوران السائل في قوة وعنف.

ويعزز ابن جني رأيه هذا بقوله: ((ومن ذلك القد طولا، والقط عرضا. وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعا له من الدال. فجعلوا الطاء المناجزة لقطع العرض لقربه وسرعته، والدال المماطلة لما طال من الأثر وهو قطعه طولا)).(5)

ومن ذلك أيضاً قوله في ((المحتسب)): ((القبض بالضاض معجمة باليد كلها، وبالصاد غير معجمة بأطراف الأصابع. وذلك أن الضاد لتفشيها واستطالة مخرجها جعلت عبارة عن الأكثر، والصاد لصفائها وانحصار مخرجها وضيق محلها جعلت عبارة عن الأقل)).(6)

ويورد ابن جني أمثلة كثيرة من هذا القبيل تدعم رأيه هذا، حرصاً منه على اكتشاف المجهول

من أسرار اللغة، وإماطة الغطاء عن الحقائق المستورة والعلل الخفية من خصائصها، وهذا كله عن طريق التأمل، وترديد الفكر، وكد النظر.

كما نظر ابن جني في الصوائت (الحركات) ووجد أنها تلعب هي الأخرى الدور نفسه الذي تلعبه الصوامت، وأن إبدال الصوائت Apophonie يلعب هو الآخر دوراً مهماً في أداء دلالات مختلفة. فمن ذلك قوله: ((الذّل في الدابة ضد الصعوبة، والذُّل للإنسان وهو ضد العز، وكأنهم اختاروا للفصل بينهما الضمة للإنسان، والكسرة للدابة، لأن ما يلحق الإنسان أكبر قدراً مما يلحق الدّابة)).(7)

وبنظرته الفاحصة هذه يكون ابن جني قد حاز شرف السبق إلى مثل هذا التحليل، متقدماً بذلك جميع علماء اللغة المحدثين. فهذا الفيلسوف الهولندي ((بوص)) Pos يذهب إلى ما ذهب إليه ابن جني بخصوص القيمة الدلالية للصوت (الفونيم). فهو يرى أن ((الانتقال من الفونيم الذي يدل على نفسه بنفسه إلى الكلمة التي تدل على شيء آخر لا يعد انتقالاً كبيراً، وبخاصة إذا وضع الإنسان في اعتباره-ولأول مرة- أن الكلمات تتألف من فونيمات، وأن المعاني الناتجة عن وضع الكلمات في تراكيب معينة تختلف اختلافاً جذرياً عن معاني الكلمات وهي مفردة)).(8)

فالذي يعنيه ((بوص)) بكلامه هذا هو أن الفونيم هو الذي يوحي بدلالة الكلمة، كما أن هذه الأخيرة هي التي توحي بدلالة الجملة.

كما نجد أن نظرة ابن جني هذه قد سبقت نظرة اللغوي الإنجليزي الشهير ((فيرث)) Firth الذي تحدث عما أسماه ((الوظيفة الفوناستيتيكية))، Phonaesthetic Function، ويعني بذلك تلك العلاقة القائمة بين الكلمات التي تبدأ بحرفين، مثل: ST أو SN أو SL وذلك في مثل: (9)

Stack: كومة، ركام، مقدار معين.
Stick: عصا، عود، قضيب.

Stub: أصل الشجرة الباقي بعد قطع جذعها.
Stud: خشبة تسمر عليها الألواح المستخدمة في تشييد جدران المنازل.

Slim: ينحل، يهزل... الخ.
Slit : يلوز، يضيق... الخ.

قلت، يذهب ((فيرث)) إلى أن الكلمات التي تبدأ بحرفي ST أو SN أو SL تنتمي كل مجموعة منها إلى معنى عام. وهي نظرة نجدها كذلك عند ابن جني حين قال:

((واستعملوا تركيب (ج ب ل) و(ج ب ن) و (ج ب ر) لتقاربها في موضع واحد، وهو الالتئام

والتماسك. منه: الجبل لقوته وتماسكه، وجبن إذا استمسك وتوقف وتجمع، ومنه جبرت العظم ونحوه إذا قويته)).(10)

وإذا أمعنا النظر في هذه الكلمات فإننا سنجد ما يلي:

في أمثلة ((فيرث)) نلاحظ أنه حصل في الفئة ((أ)) إبدال بين الصائتين Voyelles "a" و"I" وفي الفئة ((ب)) حصل إبدال بين الصامتين Consonnes "b" و"d"، وفي الفئة ((ج)) حصل إبدال بين الصامتين "m" و"t".

الشيء نفسه يصدق على أمثلة ابن جني، فلقد حصل إبدال بين حروف اللام والنون والراء، مع الاحتفاظ بالجذر (ج ب). وفي كل هذه الأحوال تنتج دلالات جديدة كلما أبدل صائت بصائت أو صامت بصامت.

ومن علماء العربية الذين أدركوا هذه الظاهرة الصوتية العالم اللغوي ((ابن فارس)) في معجمه ((مقاييس اللغة)). فهو يورد كمّا كبيراً من الكلمات التي حصل فيها مثل هذا الإبدال، فأدى كل صامت دلالة تختلف عن الدلالة التي أداها صامت آخر، ومن هذه الأمثلة ما يلي(11).

- فر: الفاء والراء يدلان على معان ثلاثة. الأول: الانكشاف، في قولهم: فرّ عن أسنانه إذا تبسم (أي كشف عنها). والثاني: جنس من الحيوان في مثل: الفرير وهو ولد البقرة. والثالث: الخفة والطيش. يقال: رجل فرفار بمعنى طائش.
- فز: يدل على الخفة.
- فش: يدل على الانتشار وقلة التماسك.
- فض: يدل على التفريق والتجزئة.
- فظ: يدل على الكراهة.
- فغ: يدل على محاكاة الصوت. يقولون: الفغفغة.

كما أورد ابن فارس في مقاييسه جملة من الألفاظ الأخرى التي تتألف من مادة واحدة وهي الفاء والراء (ف. ر) وفونيم ثالث يغير معنى هذه المادة كلما حصل إبدال، ومن هذه الألفاظ(12)

فرز، فرس، فرش، فرص، فرض، فرط، فرع، فرغ، فرق، فرك، فرم، فره، فري، فرت، فرث، فرج، فرح، فرخ، فرد، الخ... وكذلك مادة (ق. ط) مع فونيم ثالث، في مثل: قطع، قطف، قطل، قطم، قطن، قطو، قطب، الخ...(13).

ومن العلماء الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة كذلك: ((ابن دريد)) و((الثعالبي)) و((الفارابي)). وقد أورد السيوطي في ((المزهر)) كماً كبيراً من الألفاظ التي أتى بها هؤلاء، وكلها تدور في فلك الإبدال وما تلعبه الفونيمات المبدلة من أدوار في تغيير دلالات الكلمات، ومن هذه الألفاظ:(14)

الجَمْجَمة: أن يخفي الرجل في صدره شيئاً ولا يبديه.

الحَمْحَمة: أن يردد الفرس صوته ولا يصهل.

الدحداح: الرجل القصير.
الرحراح: الإناء القصير الواسع.

الجَفْجَفة: هزيز الموكب وحفيفه في السير.
الحَفْحفة: حفيف جناحي الطائر.

الجرجرة: صوت جرع الماء في جوف الشارب
الغرغرة: صوت تردد النفس في الصدر.

الكهكهة: صوت ترديد البعير هديره.
القهقهة: حكاية استغراب الضحك.

الوعوعة: صوت نباح الكلب إذا ردده.
الوقوقة: اختلاط أصوات الطير.
الوكوكة: هديل الحمام.

الجف: وعاء الطلعة إذا جف.
الخف: الملبوس.

الشازب: الضامر من الإبر وغيرها.
الشاصب: أشد ضمراً من الشازب.

ومن ذلك أيضاً:
النقش في الحائط.
الرقش في القرطاس.

الوشم في اليد.
الوسم في الجلد.

- الضرب على مقدم الرأس صقعٌ
- وعلى القفا صفعٌ

- وعلى الخد ببسط الكف لطمٌ
- وبقبض الكف لكمٌ
- وبكلتا اليدين لدمٌ
- وعلى الجنب بالإصبع وخزٌ
- وعلى الصدر والجنب وكز ولكزٌ
- وعلى الحنك والذقن وهز ولهزٌ

ويقال أيضاً:

- خذفه بالحصى
- حذفه بالعصا
- قذفه بالحجر

ومنه أيضاً:

- إذا أخرج المريض صوتاً رقيقاً فهو: الرنين
- فإذا أخفاه فهو: الهنين
- فإذا أظهره فخرج خافتاً فهو: الحنين
- فإذا زاد فيه فهو: الأنين
- فإذا زاد في دفعه فهو: الخنين

ولقد كان لعلماء اللغة العرب المحدثين آراء متباينة بخصوص هذه القضية. فلقد انطلقوا من فكرة ((المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها))، وحصروا أنفسهم داخل هذه القضية، لينتهوا في الأخير إما إلى إنكار هذه المناسبة الطبيعية، وأما إلى الإقرار بها عن اقتناع كامل.

ولعل السيوطي هو الذي صرح بفكرة المناسبة هذه، وذلك عندما علق على الألفاظ التي أوردها في مزهره في باب ((مناسبة الألفاظ للمعاني)) قائلاً: ((فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً أو صوتاً، وجعلت الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً...)).(15)

أقول إن السيوطي هو الذي صرح بفكرة المناسبة هذه، وذلك بعدما جمع مادته من مؤلفات سابقيه كسيبويه، وابن جني، والثعالبي، وابن دريد، ثم تابعه علماء عرب محدثون في هذه القضية، إلى أن انتهى أحدهم -وهو الدكتور إبراهيم أنيس- إلى وصف ما قاله ابن جني والثعالبي بتخيلات وتأملات تشبه أحلام اليقظة، وذلك في قوله: ((وهكذا نرى أن ابن جني كان ممن يؤمنون إيماناً قوياً بوجود الرابطة العقلية المنطقية بين الأصوات والمدلولات أو ما يسميه بعض المحدثين بالرمزية

الصوتية، بل لقد غالى ابن جني في هذا ومعه الثعالبي صاحب فقه اللغة إذ جعل مجرد الاشتراك في أصلين فقط من الأصول الثلاثية دليلاً على الاشتراك في معنى عام لبعض الكلمات، فيقرر أن المعنى العام للتفرقة يكون بين صوتي الفاء والراء، والمعنى العام للقطع يكون بالقاف والطاء، إلى غير ذلك من تخيلات وتأملات تشبه أحلام اليقظة عند رجل اشتد ولعه باللغة العربية فتصور فيها ما ليس فيها، وأضفى عليها من مظاهر السحر ما لا يصح في الأذهان ولا تتصف به لغة من لغات البشر)).(16)

ويستمر الدكتور إبراهيم أنيس في إصراره على أن هؤلاء العلماء قد اشتد ولعهم بالبحث في المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها، لينتهي في الأخير إلى إنكار هذه القضية.

الواقع أن ما ذهب إليه الدكتور أنيس لا يعد بدعاً في الدرس اللغوي الحديث، بل سبقه إلى ذلك علماء لهم قدرهم في مجال البحث اللغوي. فهذا ((سوسير)) رائد علم اللغة الحديث يتحدث عما يسمى باعتباطية العلامة اللغوية L,arbitraire du signe linguisique، ويذهب إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، ويضرب لذلك مثلاً بكلمة Soeur، ويرى أنه لا توجد أية رابطة بين الفونيمات S.O.R وبين مدلولها، بل أنه يمكننا أن نعبر عن هذا المدلول بأي تتابع صوتي آخر مشابه، هذا بالإضافة إلى أن جميع لغات العالم تستعمل في التعبير عن هذا المفهوم كلمات تختلف اختلافاً جذرياً.(17)

وإذا كان الدكتور إبراهيم أنيس قد ذهب مذهب كثير من علماء اللغة الغربيين في رفض مثل هذه المناسبة الطبيعية، فإن محمد المبارك من الذين ناصروا هذه القضية ودافعوا عنها دفاعاً شديداً. ولقد خصص في كتابه ((فقه اللغة وخصائص العربية)) مبحثين خص بهما: القيمة التعبيرية للحرف الواحد في اللغة العربية، والوظيفة البيانية والقيمة التعبيرية للحروف في اللغة العربية. فهو بعد أن يستعرض كثيراً من أقوال ابن جني وغيره، يخلص إلى القول بأن ((ثمة أمثلة كثيرة في العربية تدل على التناسب الصوتي والتقابل الموسيقي في تركيب الكلمات وحروفها، ولكن هذه الملاحظات والأمثلة التي أوردها بعض اللغويين قديماً وحديثاً لا تكفي لإقامة نظرة عامة واستنباط قانون عام قبل توسيع أفق الملاحظة والاستقراء، وهي على كل حال تدل على ما في اللغة العربية من الخصائص الموسيقية في تركيب كلماتها، وعلى ما بينها وبين الطبيعة من تقابل صوتي وتوافق في الجرس، وذلك أول دليل تقدمه لنا العربية من خاصتها الطبيعية وعلى أنها بنت الفطرة والطبيعة)).(18)

ونظرة الأستاذ محمد المبارك هذه قد سبقت هي الأخرى بنظرات علمية لغوية غربية، تؤيد هذه العلاقة وتناصرها. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر العالم اللغوي ((يسبرسن)) الذي يذهب إلى أن مثل هذه العلاقة ليست مطردة في جميع كلمات اللغة، وأن الكثير من هذه الكلمات التي تتمثل فيها هذه الظاهرة تزول منها مع مرور الزمن، وأن كلمات أخرى تكتسب هذه السمة ثم تزول منها، وهكذا...(19)

والحقيقة أن ما ذهب إليه علماء العربية-على نحو ما بيناه- لا يعني المناسبة الطبيعية فحسب-

لأن هذه الظاهرة ليست مطردة بالشكل الذي يجعلنا نجزم بأنهم مولعون بها على حد تعبير الدكتور أنيس- إنما هم يتحدثون عن نظرية الفونيم بمفهومها الحديث، وهي أن الفونيم هو أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني. فكثير من ألفاظ اللغة تتحد من حيث مكوناتها وتختلف في وحدة صوتية صغرى يتغير بموجبها معنى هذه الكلمات.

فابن جني-كما أوضحنا ذلك من قبل- يتحدث عن مراحل معينة في نظرية الفونيم، إنه يركز على الثنائيات الصوتية التي تختلف من ناحية المخرج أو الصفات، ويرى أن تقارب معنى الكلمتين يكون نتيجة تقارب الصوتين. ولكن هذا لا يعني أن الكلمتين تحملان معنى واحداً، بل إن لكل كلمة معنى مخالفاً، ونلاحظ ذلك في مثل: الخضم والقضم، والأز والهز، والعسف والأسف... إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما مسألة محاكاة أصوات الطبيعة أو ما يعرف بالأنوماتوبيا Onomatopée وعلاقتها بمناسبة اللفظ للمعنى، فتلك قضية تتعلق بنشأة اللغة الإنسانية، وكان لعلماء العربية القدامى كما لعلماء اللغة المحدثين آراء ونظريات خاصة بهذا المجال.

ب-التنوين Nounation

من الظواهر التي تتميز بها اللغة العربية عن اللغات الأخرى ظاهرة التنوين، وهي ظاهرة ذات أثر كبير في علوم العربية كالنحو، والصرف، والعروض، والقراءات، ولذلك اهتم بها النحاة واللغويون في القديم والحديث، وأفردوا لها أقساماً خاصة.

والتنوين عبارة عن نون ساكنة تلحق آخر الاسم لفظاً لا كتابة. وهذا هو التعريف الذي اتفق عليه النحاة مع اختلافات لفظية بسيطة. أما علماء الأصوات فالتنوين عندهم عبارة عن حركة قصيرة بعدها نون (20)، وهم يشيرون-بذلك- إلى أن مثل هذه الظاهرة (أي الحركة والنون معاً) خاضعة لنظام المقاطع.

ولقد كان للمستشرق الألماني ((برجشتراسر)) Bergestrasser رأي آخر بخصوص ظاهرة التنوين هذه، فهو يرى أن ((التنوين أصله ميم كما كان في الأكدية والسبئية مثل بيت Baitun بيت Baitin، بيتا Baitan، أصلها بيتمُ Bitum، وبيتِم Bitam، وبيتَم Baitam وكلمة ((إن)) فإنها في العبرية im...)).(21)

وبعد أن يذكر كثيراً من الكلمات التي أصل التنوين فيها ميم، وبعد أن يستعرض كثيراً من آراء نحاة العربية ولغوييها، يخلص إلى القول بأن ((أكثر ضلالات النحويين واللغويين القدماء نشأ عن جهلهم باللغات السامية)).(22)

المهم هو أن التنوين الذي هو ظاهرة صوتية يلعب دوراً دلالياً فعالاً. فهو يقوم نحوياً بما نستطيع أن نسميه ((الاختزال التركيب)).(23) أي أنه يأتي بديلاً عن حرف، أو كلمة، أو جملة.

فمن الأول ما نلاحظه في الأسماء الممنوعة من الصرف المعتلة الآخر، وذلك في مثل:

غواش، وجوار، ودواع، ونواء، وقد جاء التنوين هنا بديلاً عن حرف الياء.(24)

ومن الثاني ما نجده بعد لفظتي ((كل)) أو ((بعض))، إذ يؤتى بالتنوين ويحذف المضاف إليه، وذلك في مثل: ((كلٌ هالكٌ))، فإن المراد من هذه الجملة يكون مساوياً للمراد من جملة ((كل إنسان هالك))(25). وكذلك في مثل: ((ظهرت نتيجة امتحان الطلبة فبعضٌ ناجحٌ وبعضٌ راسب))، أي: فبعض الطلبة ناجح وبعضهم راسب. نلاحظ في هذين المثالين أن التنوين الذي لحق كلاً من ((كل)) و((بعض)) قد جاء بديلاً عن كلمتي ((إنسان)) و((الطلبة)).(25)

ومن الثالث ما نجده بعد ((إذ)) التي تأتي مضافاً إليه، وذلك في مثل قوله تعالى: (يومئذ تحدث أخبارها)(26). يقول ابن يعيش: ((فالأصل يومئذٌ تزلزل الأرض زلزالها، وتخرج الأرض أثقالها، ويقول الإنسان ما لها، فحذفت هذه الجمل الثلاث وناب منابها التنوين)).(27)

كما يقوم التنوين كذلك بوظيفة العمل، أي أنه إذا لحق اسم الفاعل مثلاً فإنه يعمل في الاسم الذي يليه بالنصب. ونلاحظ ذلك في قول الكسائي: ((اجتمعت وأبو يوسف عند هارون الرشيد، فجعل أبو يوسف يذم النحو ويقول ما النحو؟ فقلت- وأردت أن أعلمه فضل النحو- ماذا تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتل غلامك، وقال آخر: أنا قاتلٌ غلامك، أيهما كنت تأخذ به. قال: آخذهما جميعاً. فقال له هارون: أخطأت- وكان له علم بالعربية-. فاستحى وقال: كيف ذلك. فقال: الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال أنا قاتل غلامك بالإضافة لأنه فعل ماض. فأما الذي قال أنا قاتلٌ غلامك بلا إضافة فإنه لا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد...)). (28)

نلاحظ في هذا المثال أن التنوين قد أدى دوراً دلالياً هاماً. فالذي قال: أنا قاتلٌ غلامك (بالتنوين) قد ربط الحدث بالمستقبل ومن ثم فلا جناية عليه، على العكس من القائل: أنا قاتل غلامك (بالإضافة)، فإن فعله قد ارتبط بالماضي فصار الحدث واقعاً، وبالتالي يكون قد أقر بالجناية.(29)

ومن الدلالات التي يؤديها التنوين كذلك: التفريق في بنية الكلمة من حيث التعريف والتنكير. فهو عندما يلحق المبنيات تكون وظيفته التنكير للكلمة الملحق بها. ولقد قسم النحاة هذا النوع إلى قسمين: قياسي وسماعي. ((أما القياسي فيكون في الأسماء المختومة بـ ((ويه)) كخالويه، وعمرويه، وسيبويه. فإذا أردت أن تتحدث عن واحد من هؤلاء، وكان معهودا بينك وبين من تخاطبه، معروفاً بهذا الاسم، لا تختلط صورته في الذهن بصورة غيره، فإنك تنطق باسمه من غير تنوين، وأنت بهذا تتكلم عنه كما تتكلم عن الأعلام الأخرى، التي يدل الواحد منها على فرد خاص بعينه، مثل: محمد، أو صالح، أو علي.

أما إذا أتيت بالتنوين في آخر الكلمة، فإن المراد يتغير إذا تصير كمن يتحدث عن شخص غير معين، لا يتميز عن غيره من المشاركين له في الاسم، وكذلك حين تتحدث عن رجل أي رجل مسمى بهذا الاسم.

وأما السماعي فيكون في أسماء الأفعال، وأسماء الأصوات، وذلك مثل: صه، وايه، وغاق. فهذه الكلمات وأشباهها تكون منونة حيناً، وغير منونة حيناً آخر، كأن تسمع شخصاً يتحدث في أمر

معيـن لا يهمك سماعه، فتخاطبه بقولك: صه (بسكون الهاء)، تريد منه السكوت عن الكلام في هذا الأمـر المخصـوص الذي يتحدث فيه... أما إذا خاطبته بقولك: صه (بالتنوين) فيكون مرادك حينئذ طلب السكوت عن الكلام في جميع الموضوعات لا في موضوع معين)).(30)

هـذا وللتنوين وظائف أخرى كثيرة، اقتصرنا على ذكر أهمها، والتي نعتقد أنها واضحة المعالم من بنية الدلالة.

ج-النبر Accent

لعلمـاء اللغـة المحدثين تعريفات عديدة للنبر، تتفق جميعها عل أنه الضغط على مقطع معين بحيث يكسبه ذلك سمة الوضوح السمعي عن المقاطع الأخرى، وهذه بعض التعريفات:

إعطاء مزيد من الضغط أو العلو لمقطع من بين مقاطع متتالية.(31)

إشـباع مقطع من المقاطع، وذلك بتقوية ارتفاعه الموسيقي، أو شدته، أو مداه، أو عدة عناصر منها في آن واحد.(32)

وضوح نسبي للصوت أو المقطع، مقارنة ببقية الأصوات والمقاطع في الكلام.(33)

بذل طاقة معينة عند أداء الصوت أو المقطع من طرف أعضاء النطق.(34)

وقد اختلفت آراء هؤلاء العلماء (أعني علماء اللغة المحدثين) بخصوص وجود ظاهرة النبر في اللغة العربية الفصحى. ففي حين يذهب ((كارل بروكلمان)) K. Brockelman- وهو من العارفين باللغـات السامية- إلى أن النبر موجود في اللغة العربية ((ويتوقف على كمية المقطع فإنه يسير من مؤخرة الكلمة نحو مقدمتها، حتى يقابل مقطعاً طويلاً فيقف عنده، فإذا لم يكن في الكلمة مقطع طويل فـإن النبر يقع على المقطع الأول منها))(35)، يذهب ((برجشتراسر)) إلى أن ظاهرة النبر نادرة في اللغة العربية الفصحى، عكس اللهجات العربية التي تكثر فيها هذه الظاهرة.(36)

وأما الدكتور إبراهيم أنيس فيذهب إلى أنه لا يوجد لدينا دليل مادي يهدينا إلى مواضع النبر في اللغـة العربية كما نطق بها الأقدمون في العصور الإسلامية الأولى، إضافة إلى أن المؤلفين القدماء لم يتناولوا في مؤ[illegible] هذه الظاهرة.(37)

الشـيء نفسـه يذهب إليه الدكتور أحمد مختار عمر، إذ يرى أن اللغة العربية لا تستخدم النبر كملمـح تمييزي، وأننا لا نملك دليلاً مادياً يبين كيف كان الأقدمون ينبرون كلماتهم، على أساس أن قدماء اللغويين العرب لم يهتموا بتسجيل هذه الظاهرة.(38)

ويصرح الدكتور عبد الرحمن أيوب أن النبر لم يحظ باهتمام علماء اللغة العرب القدامى.(39)

وبعـد: هـل صحيح أن علماء العربية لم يتناولوا في مؤلفاتهم قضية النبر هذه؟ أو أنهم أشاروا إليها ولكن بأسماء ليست معروفة في علم اللغة الحديث؟

الحقـيقة أن هناك من العرب من عرف النبر بمعنى الهمز. قال ((ابن منظور)): ((والنبر همز

الحرف، ولم تكن قريش تهمز في كلامها. ولما حج المهدي قدم الكسائي يصلي في المدينة فهمز، فأنكر أهل المدينة عليه وقالوا: تنبر في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن)).(40)

ومصطلح النبر هذا أشار إليه ابن جني بمعنى تطويل بعض حركات الكلمة وسماه ((مطل الحركة)). قال: ((وحكى الفراء عنهم: أكلت لحماً شاة، فمطل الفتحة فأنشأ عنها ألفا. ومن إشباع الكسرة ومطلها ما جاء عنهم من الصياريف، والمطافيل والجلاعيد)).(41)

ويقول في موضع آخر: ((وذلك قولهم عند التذكر مع الفتحة في قمت: قمتا، أي قمت يوم الجمعة، ونحو ذلك، ومع الكسرة: أنتي، أي أنت عاقلة، ونحو ذلك، ومع الضمة: قمتو، في قمت إلى زيد ونحو ذلك)).(42)

وما سماه ابن جني ((المطل)) سماه سيبويه ((الإشباع)). يقول: ((فأما الذين يشبعون فيمططون، وعلامتها واو وياء، وهذا تحكمه لك المشافهة، وذلك قولك: يضربها، ومن مأمنك. وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا. وذلك قولك: يضربها ومن مأمنك، يسرعون اللفظ. ومن ثم قال أبو عمرو ((إلى بارئكم)).(43) ويدلك على أنها متحركة قولهم: من مأمنك فيبينون النون، فلو كانت ساكنة لم تحقق النون)).(44)

من خلال ما تقدم نستنتج أن قدامى اللغويين العرب لم يعرفوا النبر بمعنى الضغط على مقطع من مقاطع الكلمة. وهذا هو وجه الاختلاف بينهم وبين علماء اللغة المحدثين. ولعل ذلك راجع إلى كونه (أي النبر) لا يقوم بوظيفة دلالية في العربية الفصحى، سواء أكان ذلك عن طريق الضغط أم المطل أم الإشباع. وهذا يعد في نظر الدكتور إبراهيم أنيس ميزة في اللغة العربية. يقول: ((ولحسن الحظ لا تختلف معاني الكلمات العربية، ولا استعمالها باختلاف موضع النبر فيها)).(45)

وإذا كان النبر ليس ذا ملمح تمييزي في العربية الفصحى، فإن العامية العربية يلعب فيها النبر دوراً دلالياً هاماً. ((فقد يستخدم النبر في العامية ليكون مميزاً بين أكثر من معنى للكلمة الواحدة. فكلمة (قلم) يكون النبر فيها على المقطع الأول عندما يراد بها الإخبار، أو الإثبات، أو الإجابة عن سؤال، مثل: ماذا بيدك؟ أو ماذا في حقيبتك؟ فتكون الإجابة (قلم) بنبر قوي على المقطع الأول. أما إذا استخدمت كلمة (القلم) ليراد بها الاستفهام في العامية أو التعجب فإن النبر القوي ينتقل إلى المقطع الثاني، كأن نقول (قلم) ونحن نريد أن نقول: هل معك قلم...؟ أو في جيبك قلم...؟))(46)

وأما في اللغات الأخرى كالإنجليزية والفرنسية فإن النبر فيها ذو وظيفة دلالية. ففي الإنجليزية -مثلاً- نجد أن النبر إذ وقع على المقطع الأول كانت الكلمة اسماً. أما إذا وقع على المقطع الثاني فتكون الكلمة فعلاً. مثال ذلك:(47)

اسم	فعل
Increase	In,crease
Compact	Com,pact
Subject	Sub,ject

اسم	فعل
Accent	Ac,cent
Conduct	Con,duct

ج- التنغيم Intonation

التنغيم عبارة عن تنويعات صوتية تكسب الكلمات نغمات موسيقية متعددة. ولقد كان لعلماء اللغة المحدثين تعريفات مختلفة، نذكر منها ما يلي:

- ((هو عبارة عن تتابع النغمات الموسيقية أو الإيقاعات في حدث كلامي معين.))(48)
- ((هو المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع (=الصعود) والانخفاض (=الهبوط) في درجة الجهر في الكلام.))(49)
- ((هو رفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة.)) (50)
- ((هو الإطار الصوتي الذي تقال به الجملة في السياق.))(51)

تتفق هذه التعريفات جميعها على أن التنغيم عنصر صوتي تتراوح شدته بين الارتفاع والانخفاض، وذلك على مستوى الحدث الكلامي.

ولقد فرق بعض اللغويين بين مصطلحين أساسيين هما: النغمة Ton والتنغيم Intonation. فأما النغمة فتكون على مستوى الكلمات المفردة، في مثل: نعم، لا، ولد، الخ... وأما التنغيم فيكون على مستوى الجملة. (52)

ويتفق جميع علماء اللغة المحدثين- على اختلاف مدارسهم- على أن التنغيم يقوم بدور دلالي في بعض اللغات كالصينية واليابانية، ولا يقوم بمثل هذه الوظيفة في بعض اللغات الأخرى كالعربية مثلاً. ويزعمون أن قدامى اللغويين العرب لم يسجلوا هذه الظاهرة في كتبهم لأنها ليست ذات قيمة صرفية أو نحوية. فهذا ((برجشتراسر)) يقول: ((... فتعجب كل العجب من أن النحويين والمقرئين القدماء لم يذكروا النغمة ولا الضغط أصلاً. غير أن أهل الأداء والتجويد خاصة رمزوا إلى ما يشبه النغمة، ولا يفيدنا ما قالوه في شيء، فلا نص نستند عليه في إجابة مسألة كيف كان حال العربية الفصيحة في هذا الشأن.))(53)

وهذا الدكتور رمضان عبد التواب يقول: ((ولم يعالج أحد من القدماء شيئاً من التنغيم ولم يعرفوا كنهه. غير أننا لا نعدم عند بعضهم الإشارة إلى بعض آثاره في الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة.))(54)

نلاحظ من خلال هذين القولين مدى التناقض الصريح الذي وقعا فيه. فهما من جهة يتعجبان ويجزمان قطعا بأن القدماء لم يعالجوا هذه القضية في مؤلفاتهم، ولكنهما- من جهة أخرى- لا ينفيان وجودها عند بعضهم كابن جني وبعض من أهل الأداء والتجويد.

والحقيقة-في نظري- أن المسألة ليست مسألة نفي أو إثبات، بقدر ما هي مسألة استقراء، وإعادة قراءة للتراث. فمن المسلّم به أن لكل عصر منهجه، ومصطلحاته، ولكل باحث طريقته في تسجيل الظواهر اللغوية. فإذا كان علم اللغة الحديثة يميل إلى التخصص في كثير من الفروع اللغوية، حتى أصبح كل فرع منها علم قائم بذاته، فإن الدراسات اللغوية القديمة يغلب عليها طابع الإلمام بكل هذه الفروع، بل إن العرف الذي كان سائداً آنذاك هو أن العالم لأيون عالما بحق إلا إذا كان ضليعاً في جميع الفروع اللغوية. يقول ابن قتيبة: ((وليست كتبنا هذه لمن لم يتعلق من الإنسانية إلا بالاسم، ولم يتقدم من الأداة إلا بالقلم والدواة، ولكنها لمن شدا شيئاً من الإعراب، فعرف الصدر والمصدر، والحال والظرف، وشيئاً من التصاريف والأبنية، وانقلاب الياء عن الواو، والألف عن الياء، وأشباه ذلك.))(55)

وفي هذا القول-كما نرى- إشارة صريحة إلى أن اللغوي الحقيقي هو ذلك الذي يكون على دراية بالمسائل الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، وهي كلها فروع علم اللغة الحديث.

وبعد: هل كان للغويين العرب القدماء حديث عن التنغيم؟ وإذا كان الجواب((نعم)) فتحت أي مصطلح عالجوا هذه القضية؟

رأينا قبل قليل أن علماء العربية لا يفصلون في دراساتهم بين القضايا النحوية، والصرفية، والصوتية، وغير ذلك، ومن ثم فإن نظرة فاحصة في مختلف أبواب كتب التراث تكشف لنا عن كثير من القضايا الصوتية التي عالج بها القدماء مسائل نحوية، ومن بين هذه القضايا قضية التنغيم.

فهذا ابن جني مثلاً يتحدث في كتابه ((الخصائص)) عن مسوغات حذف الصفة، ويورد في ذلك حديثاً ممتعاً هذا نصه: ((وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها. وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل. وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها. وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك. وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملته، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلاً فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها (وعليها) أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فوجدناه إنساناً وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحا أو جواداً أو نحو ذلك.))(56)

فهذا الحديث الممتع لابن جني يدل على أنه أدرك بفكره الثاقب أن التنغيم وتعبيرات الوجه التي تصاحب قول القائل تلعب دوراً دلالياً هاماً، إذ تساعد في فهم كثير من القضايا النحوية. وأعتقد أن لا أحد ينكر بأن مصطلحات: التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم، والتمطيط، كلها وسائل تنغيمية تصدر عن المتكلم، وأي واحد من هذه المصطلحات- في نظري- يمكن أن يقابل مصطلح التنغيم في علم اللغة الحديث.

ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه ((ابن يعيش)) وهو يتحدث عن أسلوب الندبة حيث يقول: ((أعلم

أن المندوب مدعو ولذلك ذكر مع فصول النداء لكنه على سبيل التفجع، فأنت تدعوه وإن كنت تعلم أنه لا يستجيب، كما تدعو المستغاث به وإن بحيث لا يسمع كأن تعده حاضراً.

وأكثر ما يقع في كلام النساء لضعف احتمالهن وقلة صبرهن، ولما كان مدعواً بحيث لا يسمع أتوا في أوله (يا أو وا) لمد الصوت، ولما كان يسلك في الندبة أو النوح مذهب التطريب زادوا الألف آخر للترنم)).(57)

وهنا نجد ابن يعيش يستعمل مصطلحين آخرين يقابلان مصطلح التنغيم، وهما: التطريب والترنم.

ومما ذكره السيوطي بخصوص هذه القضية كذلك قوله: ((حدث المرزباني عن إبراهيم ابن إسماعيل الكاتب قال: سأل اليزيديُ الكسائيَ بحضرة الرشيد فقال: انظر أفي هذا الشعر عيب؟ وأنشده...

لا يكون العيرُ مهراً لا يكون المهرُ مهرُ

فقال الكسائي قد أقوى الشاعر. فقال له اليزيدي: انظر فيه. فقال: أقوى، لابد أن ينصب المهر الثاني على أنه خبر كان. فضرب اليزيدي بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتدأ فقال المهر مهر)).(58)

إذن، لقد ذهب اليزيدي-بفطنته- إلى أن التنغيم لعب هنا دلالة نحوية كبيرة. فالقراءة السليمة لهذا البيت تكون بتحقيق سكتة على كلمة ((لا يكون)) الثانية، مع مط قليل في الصوت، بحيث تكون القراءة كما يلي: ((لا يكون العير مهرا لايكون))، ومن ثم فإن ((لا يكون)) الثانية جاءت توكيداً لفظياً لما قبلها.

هذه بعض من المقتطفات التي أعتقد أنها إشارة إلى ظاهرة التنغيم، والفرق- فيما أرى- يكمن في وضع المصطلح ليس غير.

■■

■ الهوامش:

(1) ينظر الدكتور محمد أحمد أبو الفرج: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الأولى 1969م، ص132 وما بعدها.

(2) Al-Khuli (M.A : A Dictionary of theoretical linguistics. Librairie de Liban Beirut. First edition 1982, p209

(3) سورة الرحمن: 66

(4) ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت بلا تاريخ، 2/ 157-158

(5) نفسه: 2/158

(6) ابن جني: المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد الحليم النجار والدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة 1368هـ 2/ 55

(7) ابن جني: المحتسب 2/18

(8) Ullman (S: The principles of semantics. Basic Blackwel, OXFord 1957, pp 31-32

(9) Firth (J.R): Papers in linguistics. Oxford university press. London 1957, pp 44-46

(10) ابن جني: الخصائص 149/2

(11) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل بيروت، الطبعة الأولى 1991م 438/4-441

(12) نفسه 485/4 وما بعدها

(13) نفسه 101/5-106

(14) ينظر السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وآخرين دار التراث بالقاهرة الطبعة الثالثة (بلا تاريخ) 52/1-55

(15) نفسه 53/1

(16) الدكتور إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة الطبعة الثانية 1972 م، ص126

(17) De Saussire (F (: Cours de linguistique générale. Entreprise nationale des arts graphiques Reghaia Algérie 1991, p110

(18) محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، دار القلم بيروت 1968 ص261

(19) jespersen (o): Language its nature ,deseelopent and origin. Lonolon 1964, pp396-402.

(20) إبراهيم أنيس: مرجع سابق ص239

(21) ج. برجشتراسر: التطور النحوي للغة العربية، مطبعة السماح بالقاهرة 1929 ص17

(22) نفسه ص33

(23) هذا المصطلح يقابل ما يسميه النحويون ((العوض))

(24) ينظر ابن هشام: أوضح المسالك دار الجيل بيروت الطبعة الخامسة 1979، 15/1 وينظر أيضاً شرح ابن عقيل دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة السادسة عشرة 1979 18/1

(25) ينظر الدكتور عوض المرسي جهاوي: ظاهرة التنوين في اللغة العربية، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، الطبعة الأولى 1982 ص99-100، وينظر أيضاً الدكتور أحمد كشك: من وظائف الصوت اللغوي (محاولة لفهم صرفي ونحو ودلالي)، مطبعة المدينة بالقاهرة الطبعة الأولى 1983 ص14

(26) سورة الزلزلة: 4

(27) ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب بيروت (بلا تاريخ) 30/9

(28) السيوطي: الأشباه والنظائر تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة 1975، 245/3

(29) ينظر أحمد كشك: مرجع سابق ص15

(30) عوض المرسي جهاوي: مرجع سابق ص89-90، وشرح ابن عقيل: 17/1، وأوضح المسالك: 1-14

(31) ماريو باي: أسس علم اللغة، ترجمة الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب بالقاهرة الطبعة الثانية 1983 ص93

(32) جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربية، ترجمة الدكتور صالح القرمادي سنة 1969 ص188

(33) ينظر الدكتور تمام حسان مناهج البحث في اللغة، الطبعة الأولى 1955 ص160

(34) ينظر الدكتور كمال محمد بشر: علم اللغة العام: الأصوات، القاهرة 1970 ص210

(35) كارل بروكلمان: فقه اللغات السامية، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، الرياض 1977 ص45

(36) ينظر برجشتراسر: مرجع سابق ص46-47

(37) ينظر الدكتور إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة 1976 ص46

(38) ينظر الدكتور أحمد مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي، الطبعة الأولى 1976 ص 307

(39) ينظر الدكتور عبد الرحمن أيوب: محاضرات في اللغة، مطبعة المعارف بغداد 1966 ص 145

الطبعة الأولى 1992، 189/5

(41) ابن جني: الخصائص 123/3

(42) نفسه 129/3-130

(43) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 1992، 5-189

(44) سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية 1983، 4/ 202

(45) إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، ص175

(46) الدكتور محمد علي رزق الخفاجي: علم الفصاحة العربية، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية 1982، ص190-191

(47) ينظر الدكتور محمود السعران: علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي) ، دار الفكر العربي القاهرة (بلا تاريخ) ص210. وينظر الدكتور كريم زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية 1985، ص187. وينظر محمد علي رزق الخفاجي: مرجع سابق ص189

(48) ماريو باي: مرجع سابق، ص93

(49) محمود السعران: مرجع سابق، ص210

(50) الدكتور رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية 1985، ص106

(51) الدكتور تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1973، ص226

(52) ينظر كريم زكي حسام الدين: مرجع سابق، ص 189

(53) برجشتراسر: مرجع سابق، ص46

(54) رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة، ص106

(55) ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بالقاهرة 1355هـ، ص12

(56) ابن جني: الخصائص، 370/2-371

(57) ابن يعيش: مرجع سابق، 2-13

(58) السيوطي: الأشباه والنظائر، 245/3

□□□

أَرْضُ المِيْعَاد
نظرة قرآنية في العهود التوراتية

د/محمد أبو زيد أبو زيد*

ملخص:

***يطالب** اليهود بفلسطين وطناً قومياً لهم معتمدين في ذلك على عهودهم التوراتية التي ظهرت على ألسنة سياسيي اليهود الصهاينة، ولما وجدت شبهة لمثل هذا الكلام في القرآن الكريم، عقدت هذه الدراسة المقارنة لدرء تلك الشبهات من جهة، ولتسليط الضوء على حقيقة تلك العهود التوراتية.*

نجد في هذه الدراسة النصوص التوراتية والعهود المزعومة بتمليك اليهود بلاد الشام وغيرها. إلا أنني أخرجت ضوابط العهود من كلا المصدرين (القرآن والتوراة)، فلم أجد هذه العهود منطبقة أو مستحقة لمن يسمى (يهود) في أيامنا.

كما عرضت لحدود هذه الأرض المزعومة من خلال التوراة والقرآن فوجدت أن الواقع ضيق هذه البقعة أقل من الادعاءات بكثير. وعند النظر فيمن تصدق عليه عهود القرآن والتوراة تبين أنها لا تصدق على يهود اليوم لأنهم ليسوا من مسلمي بني إسرائيل بل من كفار الأمم المختلفة. وتبين أن المسلم هو المؤهل لوراثة العهود بالأرض المقدسة بعد وراثة الدين، وهذا ما حصل على أرض الواقع إذ سيطر المسلمون على بلاد الشام وغيرها. كما بينت بأن هذه التوراة لا تقوم بها حجة على عهد ولا على غير ذلك، لأنها محرفة وليست هي التوراة التي أنزلها الله سبحانه على موسى.

مُقَدِّمة:

إن العهود التوراتية الموجودة الآن في التوراة الموجودة بين أيدي اليهود تنص على أن هناك أرضاً أعطاها الله لبني إسرائيل أيام رسلهم. ويدعي اليهود اليوم أن هذه العهود تنطبق عليهم وأن هذه الأرض عطاء إلهي لهم يعتبر فوق القانون مهما كان نوع هذا القانون، وفوق إرادة الشعوب

---

* أستاذ جامعي، كلية الآداب- جامعة تعز- اليمن.

مهما كانت هذه الشعوب حتى لو كانت صاحبة الأرض التي يطالب بها اليهود!!!...

يقول بن غوريون رئيس الوزراء اليهودي الأسبق عام 1948م، بعد أن وقف ممثلاً لليهود في الأمم المتحدة: "وقد لا تكون فلسطين لنا عن طريق الحق السياسي أو القانوني، ولكنها حق لنا على أساس ديني فهي الأرض التي وعدنا الله وأعطانا إياها من الفرات إلى النيل، ولذلك وجب على كل يهودي أن يهاجر إلى فلسطين، وأن كل يهودي يبقى خارج إسرائيل بعد إنشائها، يعتبر مخالفاً لتعاليم التوراة، بل إن اليهودي يكفر يومياً بالدين اليهودي".(1).

والباحث في التوراة يجد "عهوداً لخمسة عشر نبياً بامتلاك فلسطين بل وأوسع منها وهو ما يسمونه بأرض الميعاد، وقد ابتدأت هذه العهود بإبراهيم عليه السلام قبل (4000)سنة تقريباً وانتهاءً بملاخي قبل (2400)سنة تقريباً، خلال أكثر من (1500)سنة"(2) ومن هذه العهود:

ـ عهد إبراهيم: "ولما كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام وقال له.... فلا يدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأنني أجعلك أبا لجمهور من الأمم... وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً.... وأعطي لنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً... وأما إسماعيل.... أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً... ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده سارة في هذا الوقت في السنة الآتية... وكان إسماعيل ابنه ابن ثلاث عشرة سنة"(3).

ـ عهد إسحاق: "وظهر له الرب وقال لا تنزل إلى مصر. اسكن في الأرض التي أقول لك... لأني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد وأفي بالقسم الذي أقسمته لإبراهيم أبيك. وأكثر نسلك كنجوم السماء.... وتتبارك في نسلك جميع أمم الأرض. من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظ لي، أوامري وفرائضي وشرائعي. فأقام إسحاق في جرار"(4).

ـ عهد يعقوب: يقول موسى لإسرائيل: "ومتى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي حلف لآبائك إبراهيم وإسحاق ويعقوب أن يعطيك... الرب إلهك تتقي وإياه تعبد وباسمه تحلف لا تسيروا وراء آلهة أخرى من آلهة الأمم التي حولكم... أعمل الصالح والحسن في عيني الرب لكي يكون لك خير وتدخل وتمتلك 'الأرض الجيدة التي حلف الرب لآبائك... وإن نسيت الرب إلهك وذهبت وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها أشهد عليكم اليوم أنكم تَبيدون لا محالة.... لأنكم لم تسمعوا لقول الرب إلهكم"(5).

ـ عهد موسى: "وأما موسى فصعد إلى الله فناداه الرب من الجبل قائلاً هكذا تقول لبيت يعقوب، وتخبر بني إسرائيل... فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب. فإن لي كل الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة... لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً... أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيء مما

لقريبك"(6).

ـ العهد لداود وسليمان: قال الرب لسليمان: "وأنت إن سلكت أمامي كما سلك داود أبوك بسلامة قلب واستقامة وعملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي. فإني أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد كما كلمت داود أباك... وإن كنتم تنقلبون وأبناؤكم من ورائي ولا تحفظون وصاياي فرائضي التي جعلتها أمامكم بل تذهبون وتعبدون آلهة أخرى. وتسجدون لها فإني أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها والبيت الذي قدسته لأسمي أنفيه من أمامي ويكون إسرائيل مثلاً وهزأة من جميع الشعوب. وهذا البيت يكون عبرة كل من يمر عليه يتعجب ويصفر ويقولون لماذا عمل الرب هكذا لهذه الأرض ولهذا البيت"(7).

والآن بعد هذا السرد لعهودهم واهتمامهم بها أريد أن أناقشهم فيها من خلال ما وجدته في هذه العهود من ضوابط وقيود وهي:

1 . العهد لإبراهيم (عليه السلام)، وجعله الله من بعده في ذريته.

وموطن الاستشهاد في قوله: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك... وأعطي لك ولنسلك من بعدك... أرض كنعان". والواقع يشهد بأن الإله الذي وعد إبراهيم بهذا العهد لم يف بعهده لأن إبراهيم لم يملك شيئاً من أرض كنعان (وهي فلسطين) وكان فيها غريباً. وكما تذكر التوراة نفسها أن إبراهيم عندما ماتت زوجته سارة في فلسطين لم يكن يملك مكاناً في فلسطين ليدفنها فيه حتى استعطف بني حث هناك فباعوه قبراً لها(8).

وأما موقف الإسلام من هذا العهد فأقول بأن العهد لإبراهيم في امتلاك أرض كنعان يصطدم عقدياً مع الإسلام صداماً مباشراً؛ لأن خلف الوعد لا يليق أن يكون من صفات الإله الحق وفي القرآن: ﴿إن الله لا يخلف الميعاد﴾(9)، ﴿فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله﴾(10).

ولهذا أرى أنه من تحريفات اليهود التي أضافوها إلى التوراة لتوافق هوى في نفوسهم وسياستهم كما هومعلوم عن أخلاقهم وسلوكهم في تحريف كتاب الله التوراة.

وكل ما ذكره القرآن عن إبراهيم (عليه السلام) وعلاقته ببلاد الشام هو أنها كانت ملجأ له عندما نجاه الله من النمرود في العراق. قال تعالى: ﴿ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾(11).

والمقصود فيها بالإجماع بلاد الشام(12)، وليس لدينا دليل قطعي على تخصيص مكان معين في بلاد الشام. ومن المعلوم أن فلسطين من بلاد الشام.

بل نجد في القرآن نهياً لليهود والنصارى عن إقحام إبراهيم (عليه السلام) فيما يخصهم بغير دليل واضح لأن زمن إبراهيم (عليه السلام) كما هو معلوم سابق للتوراة بنحو أربعة قرون وزيادة والإنجيل نزل بعد التوراة بنحو عشرة قرون تقريباً.

قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلاَّ مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾(13). وقال: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(14).

وكذلك الإنجيل يردّ على اليهود ادعاء القرب من إبراهيم والسير على نهجه، فنجد عيسى عندما قالوا له: "أبونا هو إبراهيم. قال لهم يسوع: لو كنتم أولاد إبراهيم لكنتم تعملون أعمال إبراهيم. ولكنكم الآن تطلبون أن تقتلوني وأنا إنسان قد كلمكم الحق الذي سمعته من الله. هذا لم يعمله إبراهيم.... أنتم من أب هو إبليس"(15).

إلا أن الشيء الغريب في عهد إبراهيم أن الأصل أن يكون لإسماعيل من بعده بصفته الابن الأكبر لإبراهيم، بل كان وحيده وقت هذا العهد وكان عمره 13سنة ولم يكن إسحاق قد ولد بعد ولا نرى أي مسوغ لإقصاء إسماعيل(عليه السلام) غير أنه جدّ العرب وجد رسولهم محمد (ﷺ) وليس من بني إسرائيل (يعقوب). وهذه عنصرية واضحة من اليهود، والتوراة شاهدة عليها إذ المطلع عليها لا يرى مذمة خلقية في سلوك إسماعيل (عليه السلام). بينما يرى من أخلاق ودين غيره من رسل بني إسرائيل ما تشيب منه الولدان وسيأتي بعضه في آخر هذا البحث.

2 ـ من خلال مطالعتي للعهود المدّعاة لم أجد عهداً يتعلق باليهود بلفظ (يهود)، وإنما ببني إسرائيل. وإسرائيل هو يعقوب عليه السلام وهذا أمر متفق عليه بين القرآن والتوراة؛ واليهود في أيامنا يطالبون بفلسطين باعتبارهم بني إسرائيل، ولذلك يسمون دولتهم (إسرائيل) وهذا ادعاء يحتاج إلى برهان.

يقول البروفيسور اليهودي إسرائيل شاحاك: "فبحسب القانون الإسرائيلي يعتبر الشخص (يهودياً) إذا كانت والدته أو جدته أو جدته لأمه أوجدته لجدته، يهودية في ديانتها، أو إذا اعتنق الشخص الديانة اليهودية بطريقة ترضي السلطات الإسرائيلية، ولكن شرط ألا يكون هذا الشخص قد تحول في وقت من الأوقات، عن اليهودية، واعتنق ديانة أخرى، ففي هذه الحالة تقلع إسرائيل عن اعتباره (يهودياً). ويمثل الشرط الأول من الشروط الثلاثة التعريف التلمودي لمن هو يهودي، وهو التعريف الذي تعتمده الأرثوذوكسية اليهودية... وهذه الطريقة الصحيحة تستلزم بالنسبة إلى الإناث، معاينتهن من ثلاثة حاخامات وهن عاريات في (حمام التطهير)(16). واضح من كلام إسرائيل شاحاك عدم اشتراط القانون الإسرائيلي للاعتراف بشخصية يهودية أن تكون هذه الشخصية من بني إسرائيل، وبالتالي ليس كل متجنس بالجنسية اليهودية أو الجنسية الإسرائيلية ـ نسبة إلى دولتهم المزعومة ـ يكون إسرائيلياً بالضرورة.

وإن الناظر في اليهود اليوم لا يرى لهم سحنة واحدة ولا لغة واحدة فمنهن الأشقر ومنهم الأسود ومنهم الأبيض ومنهم مستدير الرأس ومنهم طويله وغير ذلك مما هو مهم في علم الأنساب.

والتاريخ يذكر لنا أن أمماً كثيرة اعتنقت اليهودية من غير بني إسرائيل مثل سكان اليمن زمن رئيسهم ذو نواس الذي أجبر الناس على اليهودية وشق الأخدود لمن خالفه، قال تعالى: ﴿قُتِلَ

أصحابُ الأخدودِ۞النارِ ذاتِ الوَقودِ۞ إذْ هُمْ عليها قُعودٌ۞ وَهُمْ على ما يفعلونَ بالمؤمنينَ شُهُودٌ﴾.(17).

وكذلك "انتشرت اليهودية في الحبشة وبلاد القوقاز وأواسط أوربا وبلاد المغرب وشعوب كثيرة في الإمبراطورية الرومانية. وفي الأندلس... إلى جانب تهود الكثير من الجند الأشوري الذين أرسلوا إلى فلسطين"(18). وقد تكلم الباحثون في أيامنا كثيراً عن قسمي اليهود الرئيسيين:

- الاشكنازيم: أي اليهود المنحدرون من أصل ألماني وأكثرهم من يهود الخزر ويمثلون 92% من يهود العالم.
- والسفارديم: وهم يهود البلاد الإسلامية قديماً، وأكثرهم طردوا من أسبانيا ويتكلمون الأسبانية في أوروبا والعربية في بلاد العرب. وحسب التقديرات المتوقعة أن نسبة بني إسرائيل فيهم لا تكاد تذكر في نسبة مئوية(19). هذا بالإضافة إلى الإبادات الكبيرة التي حصلت لبني إسرائيل في القديم على يد الملك بختنصر البابلي وطيطس الروماني وغيرهما فما من بقعة استوطنها اليهود إلا ونكل بهم أهلها لسوء معاملتهم واحتكارهم لثروات البلاد.

ولتعرف الفرق بين يهود التوراة ويهود اليوم اقرأ هذا النص من التوراة: "متى أتى بك ربك إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب أكثر وأعظم منك... لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم. ولا تصاهرهم... بنتك لا تعطيها لابنه وبنته لا تأخذها لابنك... لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض"(20).

إذاً التوراة لا تقبل بغير النقاء من بني إسرائيل فأين يهود اليوم من هذا النقاء!... وأما بالنسبة للقرآن فقد ورد لفظ (يهود) 8مرات كلها في الذم لهم ومنها﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾(21).

3 ـ وجدت أن العهود المقطوعة ذكر في نصها أنها ستضم أمماً كثيرة وشعوباً عظيمة كنجوم السماء، وقد مرَّ معنا بعض هذا. إلا أن المتأمل في واقع اليهود يراهم فئة قليلة في العالم لا يزيدون في عددهم عن 15 مليوناً في كل العالم وأما الذين في فلسطين فنحو 5ملايين وهذه أرقام ليست بكبيرة، بل لليهود حكم الأقليات في أماكن تواجدهم قبل أن يتجمعوا في فلسطين. وفي غيرها لا زالوا أقلية.

وبالتالي لا نصيب لهم في هذا العهد من هذا الجانب كذلك.

4 ـ في العهد لإسحاق ذكر أن جميع الأمم تتبارك بنسله.

وهذا خلل واضح في التوراة لأن اليهود مبغوضون من كل أمم الأرض، ولم يتبارك أحد بهم

بـل لا يكاد ينجو من شرهم كل من ربطته بهم علاقة ما قريبة أو بعيدة؛ لذلك تراهم يخشون الناس ويخشاهم الناس، ومن ظهرت له صداقة لهم فإنما ذلك كما قال المتنبي:

ومـن نكـد الدنيا على الحر أن يرى عـدواً لـه مـا مـن صداقته بُـدُّ

ولو استقرينا التوراة والواقع لرأينا هذا من صفاتهم:

ــ أما التوراة:

ففيها شكوى مريرة من إدراك اليهود لنفسيتهم الشريرة التي جلبت لهم كره الشعوب، فقد جاء فـي سفر إرميا: "ويل لي يا أمي لأنك ولدتني إنسان خصام، وإنسان نزاع لكل الأرض. لم أقرض ولا أقرضوني وكل واحد يلعنني"(22).

وبهـذا المعنى وصفوا في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾.(23)

وأمـا لعـنهم فقـد قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (24). وواضح من هذا أن اليهود شر لكل الأرض وليسوا بركة، وفي نفس السفر يقول الرب: "لأن شعبي أحمق. إياي لم يعرفوا هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون"(25).

ــ وأما من خلال الواقع:

فلعـنة الشعوب لليهود يعرفها العالم أجمع كما يعرفها اليهود جيداً وما أكثر ما ذكرت هذا أكثر المؤلفـات عـن تاريخ اليهود حيث أنهم ما استقروا في بلد حيناً من الزمن إلا وبدؤوا بامتصاص دم الشـعوب والسـيطرة على اقتصادها ونشروا الإباحة والفجور والفساد الخلقي بكل أنواعه بين الناس حـتى لا يلبث ذلك الشعب وتلك الحكومة أن تضيق ذرعاً باليهود فتنهب ممتلكاتهم وتبطش بهم قتلاً ونفياً وتشريداً وهذا ما جرى لهم زمن بختنصر عام (586ق.م)، وفي تدمير الرومان لهم عام 63 و 70ق.م و135م. وزمن الرسول(ﷺ) في بني النضير وقينقاع وقريظة وخيبر.

وفـي فرنسا زمن لويس التاسع عام 1341م وفي المجر 1360م و1582م وفي بلجيكا 1370م وتشيكوسلوفاكيا 1340م و1744م، وعند الإنجليز زمن الملك إدوارد الأول، وفي النمسا 1420م، وفـي هولندا عام 1444م، وكذلك في إسبانيا وإيطاليا وروسيا وألمانيا، آخرها على يد هتلر من عام 1933م وحـتى 1945م(26)، فقـد أجمعـت الشعوب على كرههم مما أورثهم عقدة نفسية من بني البشـر وصار حالهم كحال زعيمهم السامري صانع العجل عندما غضب الله عليه فعاقبه بأن سلامته تكون في أن لا يمس أحداً ولا يمسه أحد. قال تعالى على لسان موسى معاقباً للسامري: ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ..﴾(27).

وقد يذهل الإنسان من كثرة ما بسط الناس أيديهم إلى اليهود بالسوء إلا أن المسلم القارئ للقرآن

يرى في هذا تصديقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ۞ وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾(28).

إذاً فهذا العهد كذلك لا يستقيم لليهود لما أوضحته من الخلل فيه، وعلى كل حال، لم يمتلك إسحاق شيئاً من البلدان في بلاد الشام وهذا يتناقض مع عهود التوراة ويتفق مع القرآن لأن القرآن لم يذكر أي عهد لإسحاق (عليه السلام).

5 ـ شرطت العهود على بني إسرائيل لأجل تمكينهم في الأرض أن يكونوا صالحين مع الله والناس.

وقد مضى عند ذكري للعهد أن الرب قال لإسحاق إنه عاهد إبراهيم على إعطائه الأرض: "من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظ لي أوامري، وفرائضي وشرائعي".

وواضح من هذا أن العلة في إعطاء الأرض كانت صلاحه مع الله، وكذلك فيما ذكرت من عهد يعقوب، قول موسى: "الرب إلهك تتقي وإياه تعبد وباسمه تحلف لا تسيروا وراء آلهة الأمم حولكم... اعمل الصالح والحسن في عيني الرب لكي يكون لك خير وتمتلك الأرض الجيدة التي حلف الرب لآبائك... وإن نسيت الرب إلهك وذهبت وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها أشهد عليكم اليوم أنكم تبيدون لا محالة... لأنكم لم تسمعوا لقول الرب إلهكم ".

واضح كذلك هنا أن امتلاك الأرض مرتبط بصلاحهم وإلا فالدمار والهلاك لمن عصى.

وكذلك في عهد موسى: "فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب... فإن لي الأرض... لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً... أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزن...". وهذا دلالته أوضح بكثير حيث علّق إقامتهم بالأرض المقدسة طالما هم يعبدون الله ويحسنون إلى خلقه.

وكذلك في عهد داود وسليمان مضى قول الرب: "إن سلكت أمامي... بسلامة قلب واستقامة... وحفظت فرائضي وأحكامي فإني أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد... وإن كنتم تنقلبون أنتم وأبناؤكم من ورائي... فإني أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها...". وهذا واضح كذلك بأن التمكين في الأرض مشروط بالصلاح مع الله، ومع عباده وأن كلمة إلى الأبد الموجودة في العهد ليس المقصود بها أن الأرض لهم وإن عصوا وفسقوا وإنما المقصود بها طالما كانوا صالحين ومن جهة أخرى فإن السموأل بن يحيى من أحبارهم الذين أسلموا لفت النظر إلى خطأ الترجمة، والكلمة في العبرية (عولم) وترجمته العربية ليس إلى الأبد وإنما حين من الدهر(29). وعلى كل حال فهذا النص من التوراة ونصوص كثيرة(30) واضحة في اشتراط التقوى والصلاح لتمليك الأرض.

وطلب الصلاح مع الله والناس موافق للقرآن في خطاب الله سبحانه لبني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا

ميثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾(31).

والمقصود بالناس هنا كل الناس كما هو في قول علي(ﷺ) وأبي جعفر وعطاء بن أبي رباح (32). وأما الحسن الذين أمروا بقوله: "فعن ابن عباس أنه الأمر بلا إله إلا الله لمن لم يقلها". وعن الحسن: "لين القول من الأدب الحسن الجميل والخلق الكريم". وعن ابن جريج: "قولوا للناس صدقاً في أمر محمد(ﷺ) ولا تغيروا نعته"(33). والظاهر ما قاله الشوكاني: إن هذا القول الذي أمرهم به لا يختص بنوع معين، بل كل ما يصدق عليه أنه حسن شرعاً كان من جملة ما يصدق عليه هذا الأمر.(34).

وإن ربط التمكين في الأرض بصلاح الناس الممكّن لهم مع الله والناس سنّة شرعية لأن الشرائع جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل والتمكين للأشرار مخالف للهدف من الرسالات والشرائع وهذه المعاني أطبقت عليها كل الشرائع السماوية والأرضية وكل العقول.

وقد نصت التوراة على هذه السنة بعبارة أخرى أخصر مما ذكرت سابقاً وهي: "فاعلم أن الرب إلهك هو الله الإله الأمين الحافظ العهد والإحسان للذين يحبون وصاياه إلى ألف جيل والمجازي الذين يبغضونه بوجوههم ليهلكهم"(35). فالعلاقة تبادلية يحفظون عهده فيحفظ عهدهم. ونفس المعنى قاله الله لهم في القرآن كذلك: ﴿يَا بَنِيْ إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِيْ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾(36).

كما نجد التوراة تقطع أطماع اليهود بتملك الأرض بمجرد النسب والانتماء، ففي مزامير داود نجد قوله: "الصديقون يرثون الأرض"(37)، وهذه من أوضح العبارات، بل قال تعالى في القرآن إنه أنزل هذا المعنى على داود فقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِيْ الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾(38). ومعلوم أن الزبور كتاب داود عليه السلام فقد قال تعالى: ﴿وءاتينا داود زبوراً﴾ (39). وفي هذه إشارة إلى أن عبارة المزامير المنسوبة إلى داود من بقايا كتاب داود(ﷺ) والله أعلم.

وبالنسبة للقرآن فالتمكين للصالحين أمر مفروغ منه وآياته كثيرة كالآية السابقة، وقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾(40).

وبقي أن نقول بأنه يفهم من هذه النصوص أن الصالحين وإن ورثوا الأرض فهذا لا يكون إلى الأبد بل يبقون فيها ما داموا على الشرط الذين دخلوها به وهو الصلاح، فإن ذهب الصلاح ذهبت الأرض، وبمعنى آخر أن الله يبتلي عباده قبل التمكين في الأرض وبعد التمكين في الأرض.

وهذا المعنى الموجود في توراتهم موجود أيضاً في القرآن وموجه كذلك لبني إسرائيل على لسان موسى: ﴿قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده

والعاقبة للمتقين﴿ قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾(41). في قوله: ﴿العاقبة للمتقين﴾. فيه التمكين للصالحين بعد ابتلائهم بمرحلة الضعف. وفي قوله: ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾. فيه ابتلاؤهم بعد التمكين بالنظر إلى أعمالهم، وفي هذا تحذير واضح من أن يفقدوا بمعاصيهم مانالوه بطاعتهم.

عهودهم من خلال القرآن:

القرآن لا ينظر للإنسان من حيث جنسه وقوميته وإنما ينظر له من خلال عقيدته. قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(42).

ولهؤلاء الأتقياء يكون التمكين في الأرض لأن في التمكين لهم يسود العدل والدين معاً ويأمن الناس على دينهم ودنياهم. قال تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾(43). ولا مانع لدينا أن يكون الصالحون من بني إسرائيل أيام كانوا مسلمين مفضلين على العالمين، كما لا مانع لدينا أن يدوم التمكين لهم في الأرض ماداموا مسلمين آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر حافظين لحدود الله وعادلين بين عباده.

إلا أن يهود اليوم ليسوا كذلك، والقرآن لا يراهم مستحقين لشيء غير غضبه ولعنته في الدنيا والآخرة؛ وذلك لأنهم على فرض أنا عددناهم من بني إسرائيل ـ وهذا على أحسن أحوالهم ـ فيكونون من كفار بني إسرائيل وليس من مؤمنيهم المستحقين للعهود المدعاة وذلك لأسباب كثيرة جداً سأكتفي ببعضها مما يهمنا في هذا البحث:

أرسل الله لبني إسرائيل بعد موسى عيسى (عليه السلام) رسولاً لبني إسرائيل ؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾(44). فكفروا به فلعنهم كما لعنهم داود من قبله. قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾(45). وفي الإنجيل الوضعي مثل هذا حيث يقول عيسى: "لم أرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة"(46).

ولما استمروا في جرائمهم ضد أتباع عيسى بعد أن ادعوا قتله كذباً عاقبهم سبحانه بأن سلط عليهم القائد الروماني تيطس فدمر عروشهم كما ذكرت سابقاً، ومزقهم في الأرض، كل ممزق. ثم كانوا ينتظرون الرسول القادم على أحر من الجمر فلما بعث محمد (ﷺ) ووجدوه من العرب وليس من بني إسرائيل كفروا به. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾(47). فلعنهم الله وغضب عليهم وسلط عليهم المسلمين حين أخرجوهم من جزيرة العرب.

وأما بالنسبة لعهودهم في القرآن الكريم فإننا لا نجد شيئاً يتعلق بإبراهيم وإسحاق وإسماعيل

ويعقوب وذريته إلا ما كان من أمر بني إسرائيل زمن موسى (عليه السلام)، حيث كان فرعون يضطهدهم إلى جانب كفره بالله، وهكذا يكون قد جمع بين الكفر والظلم فاستحق ملكه الزوال من الأرض وهذه سنة كونية، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾(48).

فبين سبحانه أن استحقاقها للزوال بسبب أنها كافرة أصلاً، وضمت إلى ذلك الفسق في البلاد. وقد أخبر سبحانه أن فرعون استحق الزوال، بينما سيتأهل بنو إسرائيل للتمكين، بسبب اجتماع الاستضعاف والظلم الواقع عليهم مع كونهم أتباع موسى فقال: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ. وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾(49).

والأرض الأولى المذكورة هنا هي مصر بلا خلاف لأنهم كانوا مستضعفين هناك. وقد أورثهم الله إياها بعد مقتل فرعون. وأما الأرض الثانية المذكورة في الآية الكريمة فقد قال الطبري والقرطبي: إنها أرض مصر والشام(50). وذلك لأن التمكين الأكبر إنما كان في الشام وهي التي استقروا بها. ولما كانت إرادة الله هذه أخبر موسى قومه بالصبر وبشرهم بهذا التمكين. قال تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾(51). والمفسرون على أن المقصود بالأرض التي يستخلفهم الله فيها: أرض مصر(52).

هذا ما قاله المفسرون ولم يُذكر تفسير هذه الآيات في السنة المطهرة وإنْ كنا نظن أن الصحابة سمعوا شيئاً من رسول الله(ﷺ) ولكن ليس على سبيل الجزم لوجود شبهة تسرب الإسرائيليات في مثل هذه المواطن التي تعرضت لها التوراة بالتفصيل كما أننا لم نجد في القرآن والسنة حدود الأرض التي ورثوها في مصر على وجه التفصيل، ولا كم بقوا من الزمن فيها، بل الظاهر أن موسى لم يرجع إلى مصر بعد غرق فرعون وجنوده وذكر القرآن بعد ذلك أن موسى ذهب إلى لقاء ربه وأخذ الألواح وترك قومه فأشركوا بالله. قال تعالى : ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾(53). ثم قال: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾(54). ثم أمرهم بدخول الأرض المقدسة ــ كما سيأتي قريباً ــ فاتحين فأبوا فضرب الله عليهم التيه أربعين سنة. قال تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.(55). ومات موسى (عليه السلام) في التيه في الصحراء. إذاً في زمن موسى على الأقل لم يحكم بنو إسرائيل مصر. ولم يخبرنا القرآن من الذي حكمها بعده ولا زمنه ولا حدود حكمه بالتفصيل. ويبدو لي أن ذلك في حال وجوده كان فترة بسيطة من الزمن لسببين:

1 ــ لكــثرة كفــر اليهود وسرعة تفلتهم من الديانات وكان الله يعاجلهم بالعقوبة المدمرة التي تسلبهم كلَّ عزّ كما هو حالهم في بلاد الشام إن لم يكن أشدّ.

2 ــ عدم وجود آثار أو نقوش إلى هذه اللحظة تشير إلى ذلك. والله أعلم.

والآيــة التي تدل على أن موسى طلب من قومه دخول الأرض المقدسة فاتحين بعد نجاتهم من فــرعون مصر وأن تلك البقعة قد كتبها الله لهم هي: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ وَلا تَــرْتَدُّوا عَلَــى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ. قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾(56).

والأرض المقدسة هنا قيل: هي "الطور وما وحوله. ورجح ابن كثير أنها بيت المقدس"(57).

وبهــذا قال الزمخشري (58). وروى القرطبي والشوكاني عن قتادة: أنها الشام. وعن مجاهد: الطــور ومــا حوله. وقال الزجاج: دمشق وفلسطين وبعض الأردن(59). وهو "قول الفراء كذلك. وقال الكلبي: الأرض المقدسة: الشام، منه، وبيت المقدس من ذلك أيضا".(60).

وقــد ذكــر الطبري الخلاف في الأرض المقدسة ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يقــال: هــي (الأرض المقدســة) كما قال نبي الله موسى(عليه السلام) لأن القول في ذلك بأنها أرض دون أرض، لا تــدرك حقيقة صحته إلا بالخبر ولا خبر بذلك يجوز قطع الشهادة به، غير أنها لن تخرج مــن أن تكــون مــن الأرض التي مابين الفرات وعريش مصر لإجماع جميع أهل التأويل والسير والعلمــاء بالأخــبار علــى ذلك.(61). وواضح من قول الطبري أنه وسع المنطقة حتى شملت كل الأقــوال السابقة، ولكن يفهم أيضاً من قول الطبري والأقوال الأخرى أن الأرض لم تكن جميع بلاد الشــام، كما أن مصر لم تكن من تلك الأرض لأن خطاب موسى لقومه كان بعد خروجه من مصر متجهاً إلى بلاد الشام.

ومعــنى قولــه: ﴿كَتَــبَ اللهُ لَكُمْ﴾: قال الزمخشري والشوكاني: قسمها لكم وسماها(62).وقال القرطبــي: دخولهــا وســكناها(63). والقرطبي في رأيه كان دقيقاً جداً وملتزماً جانب السلامة لأنه حاول أن يفسر القرآن بالقرآن. ففي هذه الآية وآيات أخرى خاطبها سبحانه بلفظ: ﴿ادخلــوا﴾ وبلفظ: ﴿اســكنوا﴾، كمــا ســيأتي قريباً. والجمع بين القولين أن الله قسم لهم الأرض وسماها لهم ثم فرض عليهم دخولها وسكنها. وأريد أن أسجل من خلال هذه الآية الكريمة ملاحظتين:

1 ــ إن أمر الله لهم بدخول الأرض المقدسة لا يعني أنهم سيطروا عليها بتمامها لأن السيطرة على تمام الأرض معنى زائدٌ على مجرد الدخول فيها كما هو معلوم بداهة.

2 ــ كــون الله ســبحانه كتب لهم هذه الأرض كذلك لا يعني أنها قد صارت بتمامها ملكاً لهم، لأنه كما هو واضح من الآيات الكريمة أن الله سبحانه كتبها لهم على أن يأخذوها عنوة من الجبارين الذين يسكنونها، وقد أبدى بنو إسرائيل جبناً شديداً تجاه ذلك عوقبوا عليه بالتيه (40) سنة.

قال تعالى:﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلاَ إِنَّا هَاهُنَا

قاعدونَ... قالَ فإنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الأَرْضِ فَلاَ تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (64). إذاً ملك بنو إسرائيل من الأرض التي كتبها الله لهم على قدر جهادهم وطاعتهم وما كان عندهم من ذلك إلا قليل.

كما أنني أجد في آية أخرى نوعاً من التعريف بالأرض المقدسة هنا وذلك في قوله تعالى: **﴿وَظَلَّلْنَا الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ۞ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ(65) فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾**(66).

والقرية هنا – والله أعلم – هي الأرض المقدسة في الآية السابقة. والذي جعلني أفسر تلك الآية بهذه الآية:

1 – إن كلتا الآيتين قبل دخول الأرض المقدسة أو القرية.

2 – الأمر بالدخول في كلتا الآيتين.

3 – الآية التي فيها ذكر الأرض المقدسة كانت قبل التيه مباشرة كما هو واضح من الآيات التي ذكرت بعدها. والآية فيها دخول القرية بعد التيه مباشرة، كما هو في الآية التي قبلها لأن تظليل الغمام والمن والسلوى كل هذا كان في التيه.

إذاً مابين الآيتين 40 سنة تيه تم بعدها تجديد الدعوى إلى جهاد الجبارين ودخول الأرض المقدسة التي سميت بعد ذلك بـ(القرية)، وتم دخول تلك الأرض بعد الآية الثانية التي ذكرتها بلفظ (قرية) وليس بعد الآية الأولى التي ذكرتها بلفظ (الأرض المقدسة). والدليل على ذلك الآية التالية للآية التي ذكرت فيها (القرية) وهي قوله تعالى: **﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾**(67).

إذاً تمَّ الدخول ولكن مع تحريف كلام الله الذي قاله لهم وقد بينت السنة النبوية هذا التحريف، عن أبي هريرة عن النبي(ﷺ) قال: "قيل لبني إسرائيل: ادخلوا الباب سجداً، وقولوا حطة، فبدلوا، فدخلوا يزحفون على أستاهم، وقالوا: حبة في شعرة"(68).

وطالما أن القوم فسقوا على أبواب الأرض المقدسة وبدأ عذاب الله يلاحقهم إذاً لم يتوسعوا كثيراً على الأقل في الفترة الزمنية التي دخلوا بها الأرض. والذي أريد أن أصل إليه من وراء هذا أن الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم وأمرهم بدخولها ليست كل بلاد الشام بل ولا كل فلسطين وإنما هي قرية من قرى فلسطين لأن معنى (قرية) في الآية السابقة بيت المقدس "عند جمهور المفسرين"(69). والدليل كذلك أن الله أمرهم بقوله (حطة) وأحد أبواب بيت المقدس يسمى (باب حطة) إلى يومنا هذا.

ويعكر على هذا الكلام آيتان:

– الأولى: قوله تعالى بعد أن ذكر إغراق فرعون وجنده:

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾(70).

قال القرطبي في تفسير: ﴿ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا﴾: الظاهر أنهم ورثوا أرض القبط. والأرض هي أرض الشام ومصر(71). وقال الزمخشري: أرض مصر والشام، ملكها بنو إسرائيل بعد الفراعنة والعمالقة(72). ولإزالة ما يوهم التعارض أقول:

1 ـ هناك فرق كبير بين الآيتين: السابقة التي كتب الله لهم فيها الأرض المقدسة وهذه الآية. فتلك كانت بلفظ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ وهذه بلفظ: ﴿أَوْرَثْنَا﴾. وفرق كبير بين اللفظين ودلالتهما، فالله ربط وراثتهم الأرض هنا بصبرهم فقال: ﴿بِمَا صَبَرُوا﴾ مكافأة لهم، بينما ربط الأرض التي كتبها لهم بجهادهم للجبارين وأخذها عنوة، ومعلوم أن جهاد بني إسرائيل إنما كان لدخول الأرض المقدسة التي فسرناها بالقرية. أي بيت المقدس. وهكذا نكون قد جمعنا بين الآيتين.

2 ـ وهناك فرق آخر وهو أن الإنسان لو ورث أرضاً شاسعة ليس بالضرورة أن يسكن في جميعها بل قد يسكن في جزء منها. كما هو في هذه الآية. بينما لا يستطيع هذا الإنسان أن يسكن خارج الأرض التي أمر بالسكن فيها والإقامة بها كما هو في الأرض المقدسة. إذاً هذه الأرض ليس بالضرورة أن تكون تلك الأرض، بل هي جزء منها صغير.

3 ـ مجرد الوراثة لا يعني التمكين فيها لفترة طويلة فقد يذهب الميراث بأسرع مما جاء، ولذلك المعروف أن بني إسرائيل سكنوا الشام وليس مصر. ولعل هذا ما جعل الطبري وابن تيمية يرجحان أن المقصود بمشارق الأرض ومغاربها هنا أرض الشام. ولأن الآية هنا وصفت الأرض بأن الله بارك فيها(73). فقال: ﴿بَارَكْنَا فِيهَا﴾ وسبق أن بينت في بداية هذا البحث أنها الشام. وإطلاق ابن تيمية والطبري بلفظ (الشام) ليس بالضرورة أن يعني كل الشام بحدودها المعروفة بل الأقرب للصواب أنهما أطلقا العام وأرادا بعضه، فيكون المراد بعض الشام وهذا أقرب للواقع وللجمع بين الآيات.

الآية الثانية: قال تعالى مخاطباً بني إسرائيل بعد غرق فرعون: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفاً﴾.(74). قال الطبري في تفسير الأرض هنا: أرض الشام(75). وقال القرطبي: الشام ومصر(76). وقال الزمخشري والرازي والشوكاني: مصر(77). وقال البيضاني: مصر، أو كل أرض(78). ولإزالة ما يوهم التعارض أقول:

1 ـ الآية هنا تأمر بسكنى الأرض. والآية التي فيها: (الأرض المقدسة) قال: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ وواضح الفرق بين المعنيين فليس بالضرورة أن كل أرض يسكنها الإنسان تكون قد كتبت له من جهة الله سبحانه كما هو في الأرض المقدسة. والذي يؤيد هذا أن الأرض التي كتبت لهم وصفت بأنها مقدسة ومعلوم أنها الشام وليست مصر. كما أن سكنى الأرض لا تعني بالضرورة كل الأرض، ولا حكم تلك الأرض، ولا عدم المشاركة في سكناها من

جهة غيرهم.

2 ـ أرجح أن المقصود بالأرض ما قاله الطبري: أرض الشام. على معنى بعضها لا كلها، ويساعدني على هذا الترجيح قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ۝ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾(79). والقرية هنا بيت المقدس(80). وهنا توجد عدة ملاحظات:

أ ـ كلتا الآيتين طلب من بني إسرائيل سكنى الأرض.

ب ـ كلتا الآيتين بعد غرق فرعون أما الأولى فواضح من نصها حيث قال: ﴿مِنْ بَعْدِهِ﴾ وأما هذه الآية فواضح من دخولها القرية على غير الهيئة التي أمروا بها ـ كما بينت هذا قبل قليل ـ ومعلوم أن دخول القرية كان بعد غرق فرعون وبعد موسى (عليه السلام) بل وبعد التيه.

ج ـ قبل قليل فسرت الآية التي أمروا فيها بدخول القرية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ....﴾. وأن يقولوا حطة وأن يدخلوا الباب سجداً، فسرت القرية بأنها بيت المقدس. وهذه الآية نفسها ولكن بدل الدخول قال السكنى لأنه أمرهم بالدخول لأجل الاستقرار والسكن فيها ليس لمجرد الدخول.

د ـ وقلت: بعض الشام لا كلها لأن الله سبحانه قال في هذه الآية: ﴿اسكنوا هذه القرية﴾ وبلاد الشام لا يقال لها قرية، وإنما هي قرى كثيرة هكذا وصفت في القرآن في قوله تعالى في قوم سبأ: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ﴾(81).

وفي تفسير القرى التي بارك الله فيها قال القرطبي: الشام(82). ورواه الطبري عن مجاهد وقتادة وابن جريج(83). ورواه ابن كثير أيضاً عن الحسن وسعيد بن جبير ومالك والضحاك والسري وابن زيد وغيرهم(84). إذ الشام قرى وليست قرية واحدة وبالتالي أمر بنو إسرائيل بسكنى جزء من الأرض المقدسة أو المباركة وليس كلها. ويدفعني إلى هذا القول عدم وجود نص شرعي يحدد حدود الأرض المقصودة واسمها صراحة. وكذلك عدم ثبوت ملكية بني إسرائيل لأرض مصر والشام بتمامهما ولفترة معتبرة من خلال الآثار والنقوش ومسألة كهذه لا نص فيها على وجه الدقة للآثار والنقوش فيها نصيب الأسد. وقد قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾(85). وهم من أهل الذكر في هذا المقام.

وبعد محاولة معرفة الأرض التي كتبها الله لبني إسرائيل من خلال الآيات نعيد النظر في نفس الآيات لمعرفة الضوابط والقيود التي مكن لبني إسرائيل في الأرض من أجلها، وقد وجدت فيها الضوابط الآتية:

ــ وقــوع الظلــم علــى بني إسرائيل بسبب استضعافهم في أرض مصر. وهذا واضح في آية القصــص(5). وفــيها: ﴿...علَــىَ الذِينَ استُضعِفُوا فِي الأرضِ....﴾. وفي آية الأعراف (137). وفــيها: ﴿... الذيــنَ كانُوا يُستَضعَفُونَ.....﴾. فقد كان بنو إسرائيل مسلمين يظلمهم فرعون الكافر. ومعلوم أن حال اليهود اليوم على العكس من ذلك؛ إذ أنهم كافرون يظلمون المسلمين في بلادهم، فهم يقومــون فــي فلســطين بدور فرعون في مصر وظلمه. ويستضعفون المسلمين الفلسطينيين. وعند تطبيق الآيات سيكون التمكين للفلسطينيين المسلمين المستضعفين.

ــ اشــترطت الآيــات لتمكين بني إسرائيل في الأرض أن يكونوا من المتقين الصالحين، وهذا واضــح فــي آيــة القصص(5). وفيها: ﴿.... ونَجعَلَهُمْ أئِمَّةً....﴾. و"الأئمة هم قادة الخير ودعاته" (86). في البلاد والعباد فيكونون من عباد الله المسلمين لا من معانديه الكافرين. وهذا شرط في عهد الله لإبراهيم(عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾(87). وقد اتضح من هذه الآية أن ذرية إبراهيم(عليه السلام) مــنها الصــالح وهو الذي يمكن الله له في الأرض، والدين ومنها الظالم وهذا لا عهد له من الله ولا تأييد.

ــ فــي آية الأعراف (128) قال: ﴿.... وَالعَاقِبَةُ لِلمُتَّقِينَ....﴾. وقد وضحت آيات المائدة التي أمــرتهم بدخول الأرض المقدسة أنها أمرتهم بذلك عندماً كانوا مؤمنين فقال في الآية (23): ﴿وَعَلَى اللهِ فَــتَوَكَّلُوا إِنْ كُنــتُمْ مُؤْمِنِيــنَ﴾. ولما تخلفوا عن الجهاد وعصوا رسلهم وثبت فسقهم منعوا من الأرض المقدسة، بل وضرب عليهم التيه في الأرض 40 سنة، كما سبق ذكره.

ومــن هــنا نســتطيع أن نفهــم مخاطبة الله لهم في هذه الآيات بلفظ (بني إسرائيل) انه لم يكن المقصود منه النسب إلى إسرائيل (يعقوب) وإنما المقصود به المسلمون دون أي اعتبار آخر للجنس وإنما قال بني إسرائيل لأنهم في ذلك الوقت كان المسلمون منهم باعتبار الرسالة فيهم.

وتســمية ديانــتهم بالــيهودية مبــتدع لا اعتبار له والحق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْــلامُ﴾(88). ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.(89). ولأجــل الإسلام كان الله معهم في تلك الأيام ضد سكان فلسطين الوثنيين الذين قال فيهم: ﴿سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾(90). وقد سبق ذكري لهذا المعنى.

ــ بيــن ســبحانه وتعالى في آية الأعراف (129) لزوم استمرار مسلمي إسرائيل على التقوى وأن دخولهــم الأرض المقدســة امــتحان جديد لهم في عهد قوتهم بعد أن امتحنهم في عهد ضعفهم فقــال: ﴿فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. وهذا يعني أنهم إن تغيروا مع الله يغير حالهم وهذه سنة إلهية حيث قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(91). وحال اليهود من الفسق والفجور والكفر لا يخفى على العالم ويكفي ما ذكرته عنهم توراتهم، وقد مضى شيء من هذا وسيأتي المزيد.

وقــد حذرهــم القــرآن من ضياع عهودهم كلها عند الله إن لم يكونوا أتقياء ومؤمنين برسوله

محمد(ﷺ) فقال: ﴿يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ۝ وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾(92). ثم أخبرنا سبحانه أنهم لم يبالوا بتحذيره واشتروا بآياته ثمناً قليلاً وكفروا بمحمد(ﷺ) فقال: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾(93). وبالتالي خسر اليهود عهودهم وعزتهم وتمكينهم ونجاتهم وأمنهم فلجؤوا إلى الناس ليعوضوهم ما خسروه عندالله، وهاهم يبحثون عن الأمن صباح مساء ولن يجدوه بغير الإسلام.

ومن خلال عرض العهود السابقة ومناقشتها في القرآن والتوراة أخلص إلى نتيجة مهمة وهي الاتفاق بين المصدرين على أن الأرض المقدسة قد كتبت للمؤمنين المصدقين بالرسل الطائعين لهم والذين كانوا في ذلك الزمان من آمن من بني إسرائيل وأن هذا التمكين يدوم مع دوام الإيمان والعدل ويزول بزوالهما.

حدود أرض العهود (أرض الميعاد):

يفرق اليهود بين ما يسمى بـ(أرض إسرائيل) ودولة (إسرائيل المعاصرة)، فأرض إسرائيل تذكر التوراة حدوداً تفصيلية كبيرة لها تتجاوز حدود فلسطين، ففي سفر التثنية: "الرب إلهنا كلمنا... تحولوا وارتحلوا وادخلوا جبل الأموريين وكل ما يليه من العربة والجبل والسهل والجنوب وساحل البحر أرض الكنعانيين ولبنان إلى النهر الكبير نهر الفرات... ادخلوا وتملكوا الأرض التي أقسم الرب لآبائكم"(94). وفي سفر التكوين: "في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقاً قائلاً. لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات..."(95).

وكذلك في التوراة أن الرب كلم يشوع قائلاً: "فالآن قم اعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أبي لبني إسرائيل. كل موضع تدوسه بطون أقدامهم لكم أعطيها كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم"(96). وهناك تفصيل أكبر في سفر العدد: 34/1-12.

وهذه العهود التي تعطيهم كل هذه الأراضي الشاسعة تصطدم مع ما يسمى الآن بدولة إسرائيل لأنه ليس منها شيء خارج حدود فلسطين بل وفي جزء من فلسطين وهذا يقودنا إلى التفرقة بين ما يسمى بـ(أرض دولة إسرائيل)، و(أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد). فما يسمى بدولة إسرائيل هو هدف مرحلي عند اليهود يتناسب مع الظروف الراهنة للعالم وبالذات ماهو داخل فلسطين وما حولها من الدول. وبعبارة أخرى هذه الدول الآن تعتبر خطوة تكتيكية ونواة (أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد) وهي المذكورة في عهودهم التوراتية، وقد سبق أن ذكرت في تصريحات زعمائهم في هذا المعنى وأضيف هنا ما قاله إسرائيل شاحاك: "ويجري التداول اليوم بعدد من الصيغ المتباينة لحدود أرض إسرائيل التوراتية التي تفسرها مراجع حاخامية كحدود تعود إلى الوضع المثالي، للدولة

اليهودية. والصيغة الأبعد أثراً تشتمل ضمن هذه الحدود: كامل سيناء، وجزءاً من شمال مصر، وحتى ضواحي القاهرة في الجنوب، وكامل الأردن وجزءاً كبيراً من العربية السعودية، وكامل الكويت وجزءاً من تركيا (حتى بحيرة فان) في الشمال، وقبرص في الغرب"(97).

وهذا ما يفسره العلم الذي وضعوه لدولتهم حيث لون الأعلى والأسفل بالأزرق رمزاً لنهري الفرات والنيل ووضعت في وسطه نجمة داود السداسية رمزاً إلى دولة داود وسليمان.

بل إننا نرى أنهم يطمعون بأكثر من هذا وهو كل أرض داستها أقدامهم وهذا هو ما ذكرته قبل قليل في سفر يشوع: "كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته....". وفي ضوء هذا قال ابن غوريون أول رئيس وزراء لدولة اليهود: "حدود دولتنا حيث تصل أقدام جيشنا"(98).

وقال هرتزل للمستشار الألماني (هوهنكر) حين سأله عن الأرض التي يريد: "سنطلب ما نحتاجه وتزداد المساحة المطلوبة مع ازدياد السكان"(99).

أما بالنسبة للقرآن فكما ذكرت سابقاً لم يذكر حدوداً تفصيلية للأرض التي كتبها الله للمسلمين من بني إسرائيل إلا أن إجماع العلماء على أنها ضمن حدود بلاد الشام، ورجحت أنها لا تعدو عن كونها قرية بيت المقدس، ثم بعد ذلك توسع القوم من خلال حروب قاموا بها حول تلك القرية. هذا غير ما ورثوه من أرض مصر وهذا كان بسبب ظلم فرعون لهم وصلاحهم في ذلك الوقت وليس من الأرض التي قال الله إنه قد كتبها لهم كما بينت سابقاً.

وعندما نظرنا في كتب التاريخ لم نجد ما قالته التوراة عن دولتهم الواسعة ولم نجد دولتهم تجاوزت حدود فلسطين بل لم يكتمل لهم حكم فلسطين كاملة وبقي أهلها الأصليون يشاركونهم السكنى فيها(100). كما أنه لا يوجد في الوثائق الآشورية أي أثر لفترة داود وسليمان التي يعتد بها اليهود وأكثر ما ذكرت هذه الوثائق أن هناك دولتان لبني إسرائيل في أجزاء من فلسطين. إلى جوار دول أخرى لغيرهم فيها، وكذلك النصوص المصرية لا ذكر فيها لداود وسليمان ودولتهما وإنما ذكرت بعد داود وسليمان وجود دولتين إسرائيليتين فيها وأن غير الكنعانيين (السكان الأصليين) في فلسطين شاركهم كذلك بعض شعوب البحر مثل البلس وغيرهم فاستقروا على الشاطئ ضمن كيانات سياسية خاصة بهم(101). والتنقيبات السورية لم تذكر أي أثر لليهود أو لبني إسرائيل في سورية. وليس فيها أثر لوجود سياسي في دمشق وجنوبها سوى ما تدعيه المصادر التوراتية(102). وهذا ما يعيدنا إلى التصور القرآني من أن دولتهم لم تكن بذلك الاتساع ولا بذلك الاستقرار والثبات.

على من تصدق عهود التوراة والقرآن:

طالما ثبت لدينا عقلاً ونقلاً أن الصلاح مع الله والناس شرط للتمكين الشرعي في الأرض المقدسة. فمن منا يكون الأجدر بهذا التمكين؟ وللإجابة على هذا السؤال لابد من الرجوع إلى مواصفات اليهود في التوراة أولاً. وقد ذكرت سابقاً شيئاً عن قبيح صفاتهم وأضيف هنا ما ذكرته التوراة من أن النبي يعقوب (إسرائيل) لم يعبد الله فلعنه: "وأنت لم تدعني يا يعقوب حتى تتعب من

أجلي يا إسرائيل... لقد استخدمتني بخطاياك وأتعبتني بإيمانك.... فدنست رؤساء القدس ودفعت يعقوب إلى اللعن وإسرائيل إلى الشتائم"(103).

وكذلك موسى وهارون لم يكونا مؤمنين فحرمهما الله من الأرض المقدسة:"فقال الرب لموسى وهارون من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها"(104). وفي التوراة يعقوب يصارع ربه ويغلبه وينتزع منه المباركة بالقوة(105). وداود يزني بامرأة أحد قادة جنده(أوريا الحثي)(106). وسليمان رجل جنس وعشق يتغزل بحبيبته ا بتداءً من شعرها وخدها ونحرها إلى ثدييها وبطنها وسرتها وهي كذلك تتغزل بكل هذا منه(107). والأغرب من هذا أن الإله نفسه يأمر رسوله هوشع بالزنى فيقول له: "أول ما كلم الرب هوشع قال الرب لهوشع اذهب خذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب. فذهب وأخذ جومر بنت دبلايم فحبلت وولدت له ابنا...."(108). ولوط يزني بابنتيه(109). وبالجملة كان هذا حال أنبياء بني إسرائيل وعلمائهم كما تقول التوراة: "ولكن هؤلاء أيضاً ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر. الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر ابتلعتهما الخمر تاها من السكر ضلا في الرؤيا قلقا في القضاء. فإن جميع الموائد امتلأت قيئاً وقذراً. ليس مكان لمن يعلم معرفة ولمن يفهم تعليما...."(110).

وإذا كان الرسل كفرة وزناة وسكرة فلمن تكون العهود بالأرض المقدسة وما حال ذلك الشعب الذي هو حال رسله وعلمائه بل وإلهه كما يصورونه!!!

ونحو هذا نجده في الإنجيل في مخاطبة المسيح لبني إسرائيل لما وجده فيهم من الصد عن سبيل الله وتقديسهم لذهب الهيكل وليس للهيكل وأنهم أبناء قتلة الأنبياء وأنهم كالحيات وأولاد الأفاعي. فيقول:"ويل لكم أيها الكتبة الفريسيون المراؤون لأنكم تغلقون ملكوت السماوات قدام الناس.... وتأكلون بيوت الأرامل..... ويل لكم أيها القادة العميان القائلون من حلف بالهيكل فليس بشيء. ولكن من حلف بذهب الهيكل يلتزم.... ويل لكم أيها الكتبة الفريسيون المراؤون لأنكم تنقون خارج الكأس والصحفة وهما من الداخل مملوآن اختطافا ودعارة... فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قتلة الأنبياء.... أيها الحيات أولاد الأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم. لذلك ها أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمنهم تقتلون وتصلبون ومنهم تجلدون.... يا أورشليم يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين"(111).

ونحو هذا وصفهم القرآن، حاشا الرسل فإنهم مكرمون بريئون مما قاله كفرة بني إسرائيل في توراتهم. قال تعالى في بني إسرائيل: ﴿..... **وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون**﴾(112). وعن علمائهم يقول تعالى: ﴿**يا أيها الذين ءامنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله...**﴾(113). ﴿**واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله....**﴾(114). وقال: ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن**

مـــريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون۞ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (115).

فهــذا إجماع الكتب ومر معنا إجماع الشعوب على خبثهم وسوء طويتهم. أبعد هذا يكون اليهود شعب الله المختار والمقدس الذي كتب الله له الأرض!!!.

إن أمــة الإســلام هي التي تستحق العهود فهي الأمة الكثيرة التي وصفت بأنها كنجوم السماء ومـــن نســـل إبراهيم(عليه السلام) من جهة إسماعيل(عليه السلام) وهي التي تباركت بها الأمم وشعت الهداية منها حــتى أضاءت وجه المعمورة وهي التي حكمت بلاد الشام حقيقة وملأتها عدلاً ونوراً وطهرتها من عبادة غير الله.

ومـــن جهـــة أخرى فإن كل العهود التي يتحدث بها اليهود إنما أخذوها من التوراة اليوم وهذه الــتوراة ثابت تحريفها ولا يستطيع بشر أن يثبت أن الله سبحانه قال ولو سطراً مما فيها. وقد ألف فـــي إثبات التحريف فيها كتب كثيرة وسأكتفي هنا بمثال واحد على هذا التحريف. ففي سفر التثنية من توراة موسى نجد: "فمات هناك موسى عبد الرب في أرض مؤاب... ودفنه في الجواء في أرض مـــؤاب... ولا يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم. وكان موسى ابن مائة وعشرين سنة حين مات.... فـبكى بنو إسرائيل موسى... ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه" (116). فهـــل يعقـــل أن يكون هذا الكلام في التوراة التي نزلت على موسى وهو حي.؟! فإذا كان موسى قد مات، فعلى من نزل هذا الكلام من بعده؟ وكيف دخل في توراة موسى؟!....

■■

■ الهوامش والمراجع:

(1)ـ عـــابد توفـــيق الهاشمي ـ العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها ـ ط1ـ دار اقرأ ـ اليمن (1412هـ/1992م).ص22.

(2)ـ عـــابد توفيق الهاشمي ـ انظر الوسيط في علم الأديان ـ ج1ـ ط1ـ دار الفكر المعاصر ـ صنعاء (1419هـ/1998م)ـ ص303.

(3)ـ الكـــتاب المقـــدس ـ مطـــبعة الشرق الأوسط للكتاب المقدس ـ التوراة ـ التكوين 1/17-26.

(4)ـ التوراة ـ التكوين 2/26-6.

(5)ـ التوراة ـ تثنية 10/6-18، 18/8-20.

(6)ـ التوراة ـ سفر الخروج 3/19-6، 7/20-17.

(7)ـ التوراة ـ الملوك الأول 4/9-8.

(8)ـ انظر:التوراة ـ التكوين 1/23-16.

(9)ـ الرعد (31).

(10)ـ إبراهيم(47).

(11)ـ الأنبياء (71).

(12)ـ ابن جرير الطبري ـ جامع البيان ج17ـ دار الفكر في لبنان ـ (1405هـ/1984م)ـ ص47.

(13)ـ آل عمران (65).

(14)ـ آل عمران (67).

(15)ـ الإنجيل ـ يوحنا 8/38-44.

(16)ـ إســـرائيل شاحاك ـ الديانة اليهودية وتاريخ الـــيهود ـ تـــرجمة رضا سلمان ـ ط4 ـ شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ـ 1997م ـ ص22.

(17)ـ البروج (4-7).

(18)ـ العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها ص 127 وما بعدها.

(19)ـ راجع العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها ـ د.عابد توفيق هاشمي 127 وما بعدها.

محمد عزة دروزة ـ اليهود في القرآن الكريم ـ المكتب الإسلامي ـ دمشق وبيروت (1400 هـ/1980م)ـ ص(132-133).

(20)ـ التوراة ـ تثنية (7/1-6).

(21)ـ المائدة (82).

(22)ـ التوراة ـ إرميا (15-10).

(23)ـ المائدة (64).

(24)ـ المائدة (78-79).

(25)ـ التوراة ـ إرميا 22/4.

(26)ـ لمعرفة هذه النقول وغيرها راجع: إغاثة اللهفان لابن القيم2/439-440-474-475. ومحمود مزروعة ـ دراسات في اليهودية ـ ط1ـ دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة ـ ص 128ومابعدها. ومقدمة ابن خلدون ـ ط1ـ انتشارات استقلال ـ إيران ـ (1410هـ)ـ ص231. وابن جرير الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ـ ج 3ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ ص367ـ وما بعدها. ومحمد السماك ـ الصهيونية المسيحية ـ ص175 وما بعدها. ومن اليهودية إلى النصرانية ـ ولابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ص41/2 ومابعدها. ومحمد عبد السلام ـ بنو إسرائيل في القرآن الكريم ـ ط1ـ ص 112 وما بعدها. والديانة اليهودية وتاريخ اليهود ـ إسرائيل شاحاك ص98 وما بعدها.

(27)ـ طه(97).

(28)ـ الأعراف(167ـ168).

(29)ـ السموئل بن يحيى المغربي ـ بذل المجهود في إفحام اليهود ـ ص16.

(30)ـ راجع للاستزادة التوراة ـ الملوك الثاني 21/ 8-15. إرميا 7/5-7. وتثنية 8/18-20. و 15/28-28.

(31)ـ البقرة (83).

(32)ـ تفسير الطبري 392/1. والشوكاني ـ فتح القدير ـ ج1ـ ط1ـ دار الوفاء ـ المنصورة (1415هـ/1992م) ص173.

(33)ـ تفسير الطبري 392/1. والقرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ ج2ـ مكتبة الغزالي ـ دمشق ـ ص16.

(34)ـ فتح القدير للشوكاني 172/1.

(35)ـ التوراة ـ التثنية 7/9-11.

(36)ـ البقرة (40).

(37)ـ التوراة ـ مزامير (37-29).

(38)ـ الأنبياء (105).

(39)ـ النساء (163).

(40)ـ النور(55).

(41)ـ الأعراف (128-129).

(42)ـ الحجرات (13).

(43)ـ الأنبياء(105).

(44)ـ الصف(6).

(45)ـ المائدة (78).

(46)ـ الإنجيل ـ متى ـ 15/24.

(47)ـ البقرة (89).

(48)ـ الإسراء (16).

(49)ـ القصص (5-6).

(50)ـ تفسير الطبري 20/28-29. وتفسير القرطبي 249/13.

(51)ـ الأعراف (128-129).

(52)ـ راجع: تفسير الطبري 9/28. وتفسير القرطبي 263/7. وابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم ـ ج2ـ ط1ـ دار الفيحاء ـ دمشق ـ (1414هـ/1994م). ص143 والشوكاني في فتح القدير 246/2.وزاد الشوكاني والقرطبي: وقد حقق الله رجاءه وملكوا

مصسر في زمان داود وسليمان، وفتحوا بيت المقدس مع يوشع بن نون.

(53)ـ الأعراف (142).

(54)ـ الأعراف (148).

(55)ـ المائدة (26).

(56)ـ المائدة (21-22).

(57)ـ انظر تفسير ابن كثير (53/2).

(58)ـ الزمخشري ـ تفسير الكشاف ـ ج1ـ نشر أدب الحوزة ـ إيران ـ ص620.

(59)ـ انظر تفسير القرطبي 125/6. وتفسير فتح القدير 30/2.

(60)ـ ابن منظور ـ لسان العرب ـ نشر أدب الحوزة ـ إيران ـ مادة (قدس).

(61)ـ تفسير الطبري 172/6.

(62)ـ تفسير الكشاف للزمخشري 620/1. وتفسير فتح القدير للشوكاني 30/1.

(63)ـ تفسير القرطبي 125/6.

(64)ـ المائدة (24-26).

(65)ـ المقصود بالقرية هنا المدينة، سميت بذلك لأنها تقرت، أي اجتمعت. ومنه قريت الماء في الحوض، أي جمعته. تفسير القرطبي 4/ 409. وانظر: الراغب الأصفهاني ـ مفردات ألفاظ القرآن ـ ط2ـ المكتبة المرتضوية ـ إيران ـ ص(402-403).

(66)ـ البقرة (57-58).

(67)ـ البقرة (59).

(68)ـ البخاري ـ الطبعة التركية ـ استنبول ـ 4479. ومسلم ـ الطبعة التركية ـ استنبول ـ3015/1. والترمذي ـ الطبعة التركية ـ استنبول ـ 2956/ابن الأثير ـ جامع الأصول ـ تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ـ ط2ـ دار الفكر ـ لبنان ـ (1403هـ/ 1983م). رقم 472. والمقصود بـ حطة: أي حُطّ عنا ذنوبنا.

(69)ـ راجع تفسير القرطبي 409/1. وتفسير فتح القدير للشوكاني 152/1.

(70)ـ الأعراف (137).

(71)ـ تفسير القرطبي 272/7.

(72)ـ تفسير الكشاف 149/2.

(73)ـ راجع تفسير الطبري 43/9-44. وابن تيمية ـ مجموع الفتاوى ـ ج27ـ مكتبة النهضة الحديثة ـ مكة ـ (1404هـ)ـ ص44، 506.

(74)ـ سورة الإسراء (104).

(75)ـ تفسير الطبري (176/15).

(76)ـ تفسير القرطبي (338/10).

(77)ـ تفسير الكشاف (698/2). والفخري الرازي ـ التفسير الكبير ـ ج21ـ ط3ـ ص6. وفتح القدير للشوكاني 269/3.

(78)ـ البيضاوي ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ دار الفكر ـ (1402هـ/1982م). ص385.

(79)ـ الأعراف (161-162).

(80)ـ راجع تفسير الطبري (90/9). والكشاف للزمخشري 170/2.

(81)ـ سبأ (18).

(82)ـ تفسير القرطبي 289/14.

(83)ـ تفسير الطبري 83/22.

(84)ـ تفسير ابن كثير 704/2.

(85)ـ النحل(43).

(86)ـ انظر: تفسير القرطبي 249/13.

(87)ـ البقرة (124).

(88)ـ آل عمران (19).

(98)ـ آل عمران (85).

(90)ـ الأعراف (145).

(91)ـ الأنفال (53).

(92)ـ البقرة (40-41).

(93)ـ البقرة (90).

(94)ـ التوراة ـ التثنية 6/1-8.

(95)ـ التوراة ـ التكوين 18/15-20.

(96)ـ يشوع 1/1-5.

(97)ـ الديانة اليهودية وتاريخ اليهود ـ إسرائيل شاحاك 29. وراجع: عبد العزيز بن مصطفى بن كامل ـ حمى الألفين ـ الملتقى الإسلامي ـ العالمية للطباعة والنشر ـ ص(31-32). وللاطلاع أكثر على أهدافهم التوسعية راجع العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها ـ د.عابد توفيق هاشمي 32-38-42. والصهيونية المسيحية ـ محمد السماك ص123.

(98)ـ مجاهد بن مجد الدين ـ لا طريق غير الجهاد لتحرير المسجد الأقصى ـ ط1ـ (1414هـ/1994م)ـ ص572. وحمى الألفين ـ عبد العزيز مصطفى كامل35.

(99)ـ حمى الألفين ـ عبد العزيز مصطفى كامل 35.

(100)ـ راجع: تاريخ الطبري (216/1) ومابعدها.

(101)ـ راجع: أحمد فخري ـ مصر الفرعونية: موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام 332ق.م.ـ ط8ـ دار الأنجلوا المصرية ـ القاهرة بتاريخ 1995م ص(418-420).

(102)ـ راجع: هورست كليفل ـ تاريخ سوريا السياسي (3000-300ق.م)، ترجمة سيف الدين دياب ـ ط1 ـ دار المتنبي ـ دمشق ـ 1998م ص231.

(103)ـ التوراة ـ أشعيا 43/22-28.

(104)ـ التوراة ـ عدد 20/12-13.

(105)ـ التوراة ـ تكوين 32/22-31.

(106)ـ التوراة ـ صموئيل الثاني 11/1-13.

(107)ـ التوراة ـ نشيد الإنشاد بتمامه.

(108)ـ التوراة ـ هوشع 1/1-7.

(109)ـ التوراة ـ تكوين 19/30-37.

(110)ـ التوراة ـ إشعيا 28/7-10.

(111)ـ الإنجيل ـ متى 23/13-39.

(112)ـ البقرة (61).

(113)ـ التوبة (34).

(114)ـ التوبة (31).

(115)ـ المائدة (78-79).

(116)ـ التوراة ـ التثنية 34/5-10.

الاقتباسات القرآنية في مقامات الحريري

د. مرتضى غازي سيدعمروف*

المعروف أن القرآن الكريم أثر تأثيراً بالغاً في الأدب العربي وآداب الشعوب الأخرى في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، وليست المؤلفات الدينية والرسائل في الفقه والشريعة هي التي تعكس روح الإسلام فقط، بل يلاحظ هذا التأثير في المؤلفات الكثيرة في علوم اللغة العربية، ومنها علم البلاغة، ونود أن ننظر في هذه المقالة هذا الجانب في مقامات الحريري.

ومن المعروف أيضاً أن المقامات احتلت مكانة مرموقة في الأدب العربي منذ ظهورها إلى يومنا هذا، وأول من أوجد هذا الفن هو بديع الزمان الهمذاني (المتوفى في 398هـ)، ثم جاء الحريري (أبو محمد القاسم بن علي الحريري البصري (446-526هـ)، وسارت وذاعت شهرة مقاماته بين الناس، وكان هناك حوالي ثمانين كاتبا حاولوا تقليد مقامات الهمذاني والحريري ولم يتمكنوا من بلوغ الغاية في ذلك.

تناولت مقامات الحريري مواضيع مختلفة من فقه ونحو ووصف الأشياء والبلدان... إلخ، وبطل مقامات الحريري هو واحد من المكدين أو المتسولين يطوف من مكان إلى مكان، يستجدي الناس بفصاحته وبيانه ويحتال عليهم، ويتقابل دائماً هذا الشخص البطل المسمى بأبي زيد السروجي مع راوٍ له يحكي أخباره، وهو الحارث بن همام، ومثلهما كان أبو الفتح الاسكندري وعيسى بن هشام في مقامات الهمذاني، كل ذلك بأسلوب فيه حرص على إظهار مقدرة المؤلف اللغوية والبيانية والبديعية، وفيه عرض لآراء الكاتب الأدبية والاجتماعية وغيرها في بعض الأحيان. وكما أكد الأستاذ عبد النافع طليمات، أن الحرص على إظهار المهارة اللغوية والبيانية والبديعية في مقامات الحريري أقوى منه في مقامات الهمذاني، وهذه تفيض بالحوادث وتنبض بالحياة أكثر من تلك.[1]

بيّن البطل الرئيس و مغامراته (جولاته) لكسب لقمة العيش خصائص العهد الذي نشأ فيه فن

---

*كلية اللغات والترجمة- جامعة الملك سعود.

[1] أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي. عبد النافع طليمات. دار ابن الوليد. 1957م، ص 8.

المقامة؛ فقد مضى عهد النهضة لخلافة العباسيين، وتولّى السلاطين الأجانب الحكم في بغداد، وكان نفوذ الخليفة في الأمور الدينية فقط؛ والحكم في أطراف الخلافة كان غير مستقر، وكانت الحالة الاقتصادية والاجتماعية صعبة ومعقّدة جداً. يقول عبد الرحمن ياغي: "...والحالة هذه ... أن تنشأ جماعة ... تتخذ وسيلتها في كسب العيش، والتسول عن طريق الأدب الشعبي أحياناً ... والاحتيال أحيانا ... وكان بين هؤلاء طائفة الساسانيين ... أو بني ساسان ... نسبة إلى ساسان ... أو أهل الكدية ... الذي يمثل رجلاً فقيراً بصيراً في استعطاء الناس والاحتيال ... فتتجول هذه الطائفة في البلاد تستجدي وتحتال ..."[2] وكان أبو زيد السروجي - بطل مقامات الحريري - يمثل شخصاً مثله، وهو في الوقت نفسه ليس شخصاً عادياً من أهل الكدية، بل إنسان متعلم ومثقف، وعالم في الفقه والنحو والبلاغة والنثر، وهو شاعر، والأهم من هذا كله أنه خطيب ماهر يجلب بخطبته ووعظه الناس، وكلام أبي زيد الذي يلقيه، نثراً كان أو نظماً - بغض النظر عن مضمونه - يعتبر نقطة الذروة في كل مقامة، وفي بعض المقامات لايقوم بطلها بكدية، بل يظهر مهارته اللغوية والبيانية مستخدماً فيها المحسنات اللغوية، والألغاز اللفظية، والعبارات المجازية، والأمثال الشعبية، ومقتبساً الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة والأبيات الشعرية ...إلخ.

ونلاحظ الاقتباسات القرآنية في كثير من المقامات، سواء أكانت اقتباسات مباشرة للآيات الكريمة أم استخدام تعابير قرآنية، أم إشارة إلى شخصيات و أحداث مذكورة في القرآن الكريم؛ ففي المقامات الرازية، والفقهية، والفراتية، والصورية، والمروية، والعمانية، والرحبية، والساسانية، من مقامات الحريري، نقرأ اقتباسات كاملة لبعض الآيات الكريمة كما نقرأ جزءا من الآية، وكل هذه الاقتباسات تأتي في كلام أبي زيد السروجي، بطل المقامات.

يجمّل أبو زيد كلامه بآيات كريمة سواء أكان كلامه خطبة أم موعظة أمام جماعة من الناس، ويستخدمها لإثبات "صحة" أو "حقيقة" كلامه، أو كخلاصة لمنطقه الذي لا يمكن الرد عليه، وهذه الآيات الكريمة تستخدم لإكمال ما قاله جزئياً أو كاملاً، وتتوافق هذه الاقتباسات مع النص في السجع والمعنى، وتصبح جزءا لا يتجزأ من النص، ونرى بعض الأمثلة من ذلك عندما نقرأ : وَلاَتَيْأَسْ مِنْ رَوْحِ الله ﴿ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ الله إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُون ﴾[3]، ويأتي هذا الاقتباس في المقامة الساسانية، حيث يحكي أن أبا زيد لما شاخ أوصى ابنه بأن لا صناعة أنفع من الكدية.[4]

وفي المقامة الساوية[5] يقف أبو زيد بالمقابر واعظا، ويتحدث عن القدر وأن على كل إنسان ألاّ ينسى قدره وجزاءه عند ربه، وينهي كلامه بآية كريمة: ﴿ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُون﴾[6]، وقد جاءت متناسقة مع كلامه قبلها حيث نقرأ :

---

[2] رأي في المقامات، د. عبد الرحمن ياغي، بيروت، 1969م، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ص 39.

[3] سورة يوسف، الآية 87.

[4] مقامات الحريري ، القاهرة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د.ت.، ص 578.

[5] المقامات، المقامة الحادية عشرة، ص97.

[6] سورة التكاثر، الآية 4.

"...ولا تُخطِـرُونَ ذِكْرَ المَوْتِ ببال * حتّى كأنَّكُمْ قَدْ عَلِقْتُمْ مِنَ الحِمام * بذِمام * أوْ حَصَلْتُمْ مِنَ الزَّمانَ * على أمانٍ * أوْ وَثِقْتُمْ بسَلامَةِ الذّاتِ * أوْ تَحَقَّقْتُمْ مُسَالَمَةَ هَادِمِ اللذّاتِ * كَلاَّ ساءَ ماتَتَوَهَّمُون * ثُمَّ كَلاّ سَوْفَ تَعْلَمُون * ثُمَّ أنْشَدَ..."

وتليها أبيات شعرية.[7]

وتتضمن المقامة الرازية[8] كون أبي زيد واعظاً، يعرض بالأمير وينهاه عن الظلم، وهذه المقامة تعتبر من المقامات الزهدية وهي تبدأ كالمقامات الأخرى بحديث الحارث بن همام من أنه بدأ يهتم بالنظر في العواقب، ويفرق بين ما يضر وما ينفع، ويتزين بمحاسن الأخلاق، ويترك أو يتجنب ما يزري بالأخلاق، وأنه ما يزال يأخذ نفسه بالآداب، ثم يقول إنه سافر إلى مدينة الري، وذات يوم يرى جماعة تسرع إلى موعظة، والواعظ بلا شك هو أبو زيد، يدعو إلى الخير وصنع المعروف، ويذكر في كلامه:

"... ولا تُبالـي ألَـكَ أمْ عَلَيْكَ * أتَظُنُّ أنْ سَتُتْرَك سُدَى * ولَن لا تُحاسَبَ غَداً * أمْ تَحْسَبُ أنَّ المَوْتَ يَقْبَلُ الرُّشا * أوْ يُمَيِّزُ بَيْنَ الأسَدِ والرَّشا * كَلاّ واللهِ لَنْ يَدْفَعَ المَنُون * مالٌ ولا بَنُون * ولا يَنْفَعُ أهْلَ القُبُور * سِوى العَمَلِ المَبْرُور * فَطُوبَى لِمَنْ سَمِعَ وَوَعَى * وحَقَّـقَ ما ادَّعى * ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى * وعَلِمَ أنَّ الفائِزَ مَنِ ارْعَوى * وأنْ ليس للإنسانِ إلاّ ما سَعَى * وأنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى * ثم أنشد إنشادَ وجِلٍ * بصوتِ زَجِلٍ. . ." [9]

وهنا نجد الحريري يقتبس من كلام الله تعالى ما يوضح المعنى ويضيف نوعاً من الموسيقى إلى كلامه في المقامة، فقد أفاد من الآية ﴿ أيَحْسَبُ الإنْسانُ أنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾[10] ، ثم اقتبس الآية ﴿ ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى ﴾[11]، وكذلك اقتبس قول الله تعالى: ﴿ وأنْ لَيْسَ للإنْسانِ إلاّ ما سَعَى وأنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾[12]، واضعاً الآيات في أثناء كلامه، مما منح الكلام نغمة السجع المحببة، وكذلك توكيد المعنى المراد من الموعظة.

ويستمر أبو زيد في كلامه قائلا:

---

(7) المقامات، ص 99-100؛ تخطرون: تورردون، علقتم: تمسكتم، الحمام: الموت، والذمام: العهد، والذات: النفس، والمسالمة: المصالحة، وهادم اللذات: الموت.

(8) مقامات الحريري ، المقامة الحادية والعشرون، ص 198.

(9) المقامات، ص ص 201-202، الرشا بالضم: جمع رشوة، وبالفتح: ولد الظبي، والمنون: الموت، والمبرور: المقبول، وارعوى: كف ورجع عن جهالته، والوجل: الخائف، والزجل: المرتفع المطرب.

(10) سورة القيامة، الآية 36.

(11) سورة النازعات، الآية 40.

(12) سورة النجم ، الآية 38-39.

" فَـوَاللهِ ما يَغفُلُ الدَّيَّان * ولا تُهمَلُ يا إنسان * ولا تُلغَى الإساءَةُ ولا الإحسان * بلْ سَيُوضَعُ لَكَ المِيزان * وكما تَدِينُ تُدان..." (13)

وهنا إشارة إلى الآيات 7-9 من سورة الرحمن.

وكذلك ينهي أبو زيد كلامه بشيء من القرآن الكريم في المقامة الفراتية[14] التي تتضمن تفضيل أبي زيد للكتابتين: الإنشاء والحساب، حيث يقول :

"... إلاّ أنَّ صِـناعَةَ الحِسَابِ مَوْضُوعَةٌ على التَّحقيق * وصناعَةَ الإنْشاءِ مَبْنِيَّةٌ على التَّلفِـيق * وقَلَـمُ الحَاسِبِ ضَابِط * وقَلَمُ المُنْشِئِ خابِط * وبَيْنَ إتاوَةِ تَوْظِيفِ المُعَامَلاتِ * وتِـلاوَةِ طوامِـيرِ السِّجِلاّتِ * بَوْنٌ لا يُدْرِكُهُ قِياس * ولا يَعْتَوِرُهُ الْتِباس*..." ، إلى أن قـال: "...علـى أنَّ يَرَاعَ الإنشاءِ مُتَقَوِّل * ويَراعَ الحِسابِ مُتَأَوِّل * والمحاسِبُ مُناقِش * والمُنْشِـئُ أبُـو بَرَاقِش * ولِكِلَيْهِما حُمَةٌ حينَ يَرْقِي * إلى أنْ يُلْقِي ويُرْقِي * وإعْنَاتٌ فيما يُنْشا * حتى يُغْشَى و يُرْشَى * إلاّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ ماهُم*".(15)

فقـد أنهى خطبته بقول الله تعالى:﴿إلاّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وقَلِيلٌ ماهُم﴾[16]، فهي تجمل المعاني التي وردت في كلامه.

وفي المقامة العمانية[17] نقرأ في كلام أبي زيد:

"... فَلَمَّا شَرَعْنَا في القُلْعَة * ورَفَعْنَا الشُّرُعَ للسُّرعَة * سَمِعْنَا من شاطِئِ المَرْسَى * حينَ دَجا اللَّيْلُ وَأَغْسَى * هاتِفاً يَقُولُ: يا أهْلَ ذا الفُلْكِ القَوِيمِ * المُزَجَّى في البَحْرِ العَظِيمِ * بِتَقْدِيرِ العَزِيزِ العَلِيم * هَلْ أدُلُّكُمْ على تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ من عَذابٍ أليم *..." (18)

فهنا الآية:﴿ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[19] جاءت في موضعها من السجع، تزين كلام أبي زيد، وتجعل السامع يتلهّف على سماع الباقي، فيكون السؤال منهم لمتابعة القصة!

كما نقرأ أيضاً:

---

(13) المقامات، ص ص 206-207.

(14) المقامات، المقامة الثانية والعشرون، ص 209.

(15) المقامات، ص ص 214-217، [الإتاوة: الخراج والجباية إلى بيت المال. التوظيف: التقسيط. والطوامير: الكتب، أبو براقش: طائر ذو ألوان شتى. والحمة: السمّ، ويرقي: إشارة إلى الرشوة، وينشا، بتخفيف الهمز: يكتب. الإعنات: المشقة] - هيئة التحرير.

(16) سورة ص، الآية 24.

(17) المقامات، المقامة التاسعة و الثلاثون، ص 425،

(18) المقامات، ص ص 426-427. القلعة: النهوض والرحلة، الشرع: جمع الشراع وهو قلع السفينة، دجا: أظلم، أغسى: اشتدت ظلمته، هاتفاً: صائحاً، القويم: المستقيم، المزجى: المسوق.

(19) سورة الصف، آية 10.

"... وقـال أتـدرون مـا هي * هي والله حرْز السَّفْر * عند مَسيرهم في البحر * والجُـنَّة من الغمّ * إذ جاش موج اليَمّ * وبها استعصم نوح من الطوفان * ونجا من معه مـن الحـيوان * على ما صَدَعَت به آيُ القرآن * ثم قرأ بعد أساطيرَ تلاها * وزخارفَ جلاها . . . * وقال: ﴿ اركَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا ﴾ [20].

فجاءت الآية كسابقتها من حيث إفادة الموسيقى والتزيين اللفظي.

والاقتباسـات القرآنية المذكورة أعلاه استخدمت في كلام أبي زيد، وهو يكمل خطبته أو وعظه أو كلامـه، كقمة منطقه، ولكن مقدرة الحريري تبرز في تضمين كلام الله تعالى في خطب أبي زيد (كلامه هو) فلا تكاد تجد تنافراً بين هذا التضمين – الاقتباس وكلام أبي زيد كما رأيت.

ونلاحـظ الاقتباسـات القرآنـية في كلام الراوي الحارث بن همام أيضاً، ونضرب مثالا من المقامـة السـمرقندية[21]، (وهـذه المقامـة تتضمن وقوف أبي زيد بربوة يخطب خطبة غريّة من الإعجـام): " تخـيَّرْتُ المَركَـزَ لاسـتماع الخُطْبَة * ولم يَزَلِ الناسُ يَدْخُلُونَ في دِينِ الله أفْوَاجا * وَيَـرِدُونَ فُـرادَى وأزْوَاجا..." [22] . كما نلاحظ هنا أن الراوي ذكر بعض الآية الكريمة ﴿ورأيت النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً ﴾[23]، ثم أتبعها بكلامه في سجع لطيف.

وفـي المقامة الواسطية[24] التي تتضمن اجتماع الحارث مع أبي زيد بالخان، وكيف صرع أبو زيـد أهـل الخـان بإطعـامهم الحلـواء وأخذه مالهم، نقرأ قول الراوي: "أقْسَمَ بالطور * والكتاب المسـطور.." وهنا توجد الإشارة إلى الآيتين الكريمتين: ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ﴾ [25]، ويأتي بعدها بقوله: " لَيَنْكَشِفَنَّ سرُّ هذا الأمرِ المَسْتُور * وليَنتشرنَّ ذكرُه إلى يوم النُّشور ..." [26] فالسجع هنا أخذ وقعا موسيقيا متناسقا مع الفاصلة في الآيتين.

فـي المقامـة الصـورية[27] نجد وصف حفل زواج لأسرة من "بني ساسان"، وهي طائفة من السـائلين والشطار والفقراء، وهناك شيخ يخطب أمام الجمهور، إنه بلا شك أبو زيد، وهو يحمد الله تعالى لأنه حدّد زكاة المال، ومنع طرد السائل والفقير، يقول أبو زيد:

"...ونـدَبَ إلـى مواسـاة المضـطر * وأمر بإطعام القانع والمُعْتَرّ * ووصف عبادَهُ المقربين * في كتابه المبين * فقال وهو أصدق القائلين * وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ *

---

[20] سورة هود ، الآية 41.

[21] المقامات، المقامة الثامنة والعشرون، ص 286.

[22] المقامات، المقامة الثامنة والعشرون، ص 287.

[23] سورة النصر، الآية 2.

[24] المقامات، المقامة التاسعة والعشرون، ص 290.

[25] سورة الطور، الآية 1-2.

[26] المقامات، ص 302.

[27] المقامات، المقامة الثلاثون، ص. 312.

للسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ * أحمَدُهُ على ما رزق من طُعْمَة هَنِيَّة * ... يجزي المتصدقين والمتصدقات * ويمحق الربا ويُرْبِي الصدقات . . . فقال سبحانه لتعرفوا * يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا* . . . فأنكحوه إنكاح مثله * وصِلُوا حَبْلَكُم بحبله * وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ ..."[28]

ففي المرة الأولى يضمن معنى الآية بألفاظ من الآية نفسها، وهي: ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴾[29]، وفي الثانية يستشهد بقول الله بصراحة، والآيتان من سورة المعارج. ثم يفيد من آية الربا[30] ، وكذلك آية الحجرات، ثم التوبة، وهو في كل هذا يأتي بالآية كاملة أو ببعضها ليتم عملية السجع في كلامه، مع الإشارة إلى فائدة تزويج الشاب المعني في الخطبة، وقد أضفى كلام الله تعالى كثيرا من الحسن على كلام الحريري وزانه وجعله سهل الحفظ بتوافق الفاصلة مع السجع.

إن ما مر بنا يوضح أن كلام أبي زيد هو كلام رفيع المستوى، ويتم تقويمه باقتباسات قرآنية أسلوبياً وبلاغياً، وأن أبا زيد السروجي – بطل المقامات – لا يكذب ويخدع لأجل الحصول على لقمة العيش وتوفير المعيشة الجيدة أو كسب المال فقط، بل إنه يريد من كل هذا أن يبين أن لديه معلومات عالية في الفقه والنحو والصرف والبلاغة والنظم ومجالات أخرى.

وإلى جانب اقتباس آيات كريمة أو أجزاء منها نجد إشارات إلى أحداث أو شخصيات مذكورة في القرآن الكريم.

وينقد الراوي أبا زيد – بطل المقامات – لكذبه وخداعه، وأما أبو زيد فيجيب إجابة أصدق من النقد، ويستخدم مثالا من كتاب الله، أو من الحديث الشريف، ففي المقامة الدينارية[31] – على سبيل المثال – يتبين بطل المقامة في صفة شيخ أعرج في لباس قديم وهو يشكو من تغير في حياته: كان رجلا غنياً وسخياً فأصبح عجوزاً فقيراً. وفي هذه المقامة أيضا يبين مهارته في الفصاحة والبلاغة، ويمدح ديناراً لكي يكسبه، وفي نفس الوقت يذمه للغرض نفسه، وفي خاتمة المقامة يعرف الحارث ابن همام أبا زيد بالشيخ فيسأله: "لماذا تعارجت؟" فيجيب أبو زيد:

تَعَارَجْتُ لاَ رَغْبَةً فِي العَرَجْ	وَلَكِنْ لأَقْرَعَ بَابَ الفَرَجْ
وأُلْقِيَ حَبْلِي عَلَى غَارِبِي	وأَسْلُكَ مَسْلَكَ مَنْ قَدْ مَرَجْ
فَإِنْ لاَمَنِي القَوْمُ قُلْتُ اعْذِرُوا	فَلَيْسَ عَلَى أَعْرَجٍ مِنْ حَرَجْ.[32]

(28) المقامات، ص ص 316-319.
(29) سورة الحج، الآية 36.
(30) سورة البقرة، الآية 276.
(31) المقامات، المقامة الثالثة، ص 29.
(32) المقامات، ص 31.

ونقارن مع قوله تعالى: ﴿ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ ﴾[33].

ومثال آخر من المقامة الدمياطية[34]، حيث يحصل أبو زيد على المكافأة لحسن فصاحته ويترك الجماعة وهو يعد أنه سيعود سريعاً، أما الراوي فيجد رسالة كتبها أبو زيد مسوّغاً مغادرته قال فيها:

يــا مَــنْ غَــدَا لــي ساعِداً	ومُســاعِداً دُونَ البَشَــرْ
لا تَحْسَــبَنْ أنِّــي نأيْــتُ	عَــنْ مَــلالٍ أو أشَــرْ
لكِنَّنِــي مُــذْ لَــمْ أزَلْ	ممَّــنْ إذا طَعِــمَ انْتَشَــرْ.[35]

والكلمات الأخيرة " إذا طَعِمَ انْتَشَرْ" في هذه الأبيات مأخوذة من قوله تعالى: ﴿إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَئْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾[36] .

وفي المقامة الكوفية[37] يصف أبو زيد حالته ويقول:

" إنْ مَرَامِــيَ الغُــرْبَة * لَفَظَتْنِي إلى هذِهِ التُرْبَة * وأنَا ذُو مَجَاعَةٍ وبُوسَى* وجِرَابٍ كَفُؤَادِ أمِّ مُوسَى*".[38]

وهــنا إشارة إلى ما جاء في الآية الكريمة: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلاَ أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[39].

ونقــرأ في المقامة الرحبية[40]: "... ويَرِئَ بَرَاءَةَ الذِّئْبِ من دَمِ ابْنِ يَعْقُوب".[41] (ابن يعقوب هو يوســف الصديق عليه السلام) ، وهنا إشارة إلى أحداث وردت في سورة يوسف، حيث كذب إخوته علــى أبيهم عندما قالوا إن الذئب أكل أخاهم يوسف. ﴿قَالُواْ يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾.[42]

ومــثال آخر في المقامة القهقرية[43]، وسميت هذه المقامة بذلك لأنها تتضمن الرسالة التي تُقرأ

---

[33] سورة الفتح، الآية 17.
[34] المقامات، المقامة الرابعة، ص 31.
[35] المقامات، ص 39.
[36] سورة الأحزاب، الآية 53.
[37] المقامات، المقامة الخامسة، ص 40.
[38] المقامات، ص 44.
[39] سورة القصص ، الآية 10.
[40] المقامات، المقامة العاشرة، ص 89.
[41] المقامات، ص 94.
[42] سورة يوسف، الآية 17.
[43] المقامات، المقامة السابعة عشرة، ص 160.

من آخرها إلى أولها كما تُقرأ من أولها إلى آخرها، يقول في هذه المقامة:

"...ثم اعتَلَقَ كلٌّ منّا بذَيْله * وفَلَذَ لَهُ فلذَةً من نَيْله * فأبى قَبولَ فِلْذَتي * وقال: لَسْتُ أرزأ تلامذتي * فقلتُ لَه: كُنْ أبا زَيْد على شُحوب سَحْنَتِك * ونضوب ماء وجنَتِك * فقال أنا هو على نُحولي وقُحولي * وقَشَف محُولي * فأخَذْتُ في تثْريبه * على تَشْريقِه وتغْريبه * فَحَوْلَقَ واسْتَرْجَعَ * ثم أنشَدَ من قلب مُوجَع:

سَلَّ الزمانُ عليَّ عضْبَهْ	ليَرُوعَني وأحَدَّ غَرْبَهْ
واستلَّ من جَفْني كرَا	هُ مُراغِماً وأسالَ غَرْبَهْ
وأجالَني في الأفُقِ	أطْوي شَرْقَهُ وأجُوبُ غَرْبَهْ
فَبِكُلِّ جَوٍّ طَلْعَةٌ	في كُلِّ يومٍ لي وغَرْبَهْ
وكذا المُغرِّبُ شَخْصُهُ	مُتغَرِّبٌ ونَواهُ غَرْبَهْ

ثُمَّ وَلّى يجرُّ عِطْفَيْه * ويَخْطِرُ بيدَيْه * ونحنُ بيْنَ مُتلفِّتٍ إليه * ومُتَهافِتٍ عليه * لم نَلْبَثْ أن حلَلْنا الحِبا * وتفرَّقْنا أيادِيَ سَبا"[44].

وقبيلة سبأ ذكرت في القرآن الكريم، ونقرأ في شرح المقامات:"هذا مثل يضرب لكل قوم تفرقوا في كل ناحية، وسبأ هم الذين قال الله تعالى فيهم ﴿ ومَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾[45] وهي قبيلة تفرقت عشر قبائل ستا باليمن وأربعا بالشام، وسبب ذلك أن ملكهم أنذرته كاهنته بالهلاك بسيل العرم فصدقها، وجمع أهله ورعيته وعرّفهم بذلك، وعزم على الانتقال فوافقوه، وذهب كل منهم إلى موضع" [46].

وفي المقامة المكية[47] نقرأ: "قُلْتُ لِلشَّيْخِ هَلْ ضَاهَتْ عِدَتُنَا عِدَةَ عُرْقُوب * أوْ هَلْ بَقِيَتْ حاجَةٌ في نَفْسِ يَعْقُوب"[48]. هنا يشير الراوي باستخدام تعبير "حاجة في نفس يعقوب" إلى ما جاء في سورة يوسف ﴿ إلاّ حاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوب قَضَاها ﴾[49]. ومعروف أن هذا التعبير "حاجة في نفس

---

(44) المقامات، 167-169، اعتلق: تعلق؛ فلذ: قطع؛ فلذة: قطعة؛ أرزأ: أنقص؛ تثريبه: لومه؛ حولق: قال لا حول ولا قوة إلا بالله؛ استرجع: قال إنا لله وإنا إليه راجعون؛ سل: جرد؛ عضبه: سيفه الماضي القاطع؛ يروعني: يفزعني؛ غرب السيف: حده؛ استل: انتزع؛ كراه: نومه؛ مراغما: مغاضبا؛ الغرب: مجرى الدمع؛ نواه: جهته المطلوبة؛ والعطفان: جانبا الثوب؛ الحبا: جمع حبوة؛ احتبى الرجل اذا جمع ظهره وساقيه بيديه.

(45) سورة سبأ، الآية 19.

(46) المقامات، ص 169.

(47) المقامات، المقامة الرابعة عشرة، ص128.

(48) المقامات، ص 135.

(49) سورة يوسف، الآية 67.

يعقوب" أصبح مثلاً مشهوراً بين الناس، وكذلك يستفيد المؤلف من الأمثال عند ذكره عطية عرقوب، وقد جاء في الأمثال: مواعيد عرقوب؛ وهو رجل يضرب به المثل في إخلاف الموعد في قصة معروفة في كتب الأمثال[50] .

ويذكر الراوي أحداث سورة الشمس في كلماته التالية في المقامة السنجارية[51]:

"نَشَزَ أَبُو زَيْدٍ كالمجنون * وتَبَاعَدَ عنهُ تَبَاعُدَ الضَّبِّ مِنَ النُّونِ * فَراوَدْناهُ على أن يَعود وأن لايكونَ كقُدارٍ في ثَمُودْ".[52]

فقدار هذا هو عاقر ناقة صالح عليه السلام، وكان شؤماً على قبيلته، حيث أنزل الله بهم العذاب بعد فعلته السيئة، وقيل في المثل "أشأم من قدار" [53].

وفي المقامة نفسها يشير بتعبير "وحققت سحر بابل"[54] إلى الآية 102 في سورة البقرة: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ...﴾[55].

وفي المقامة الزبيدية[56]:

وَيَقُولُ هَلْ خَبَرٌ يُشَا ... عُ كَمَا يُبَاعُ الأَدْهَمُ
أَقْصِرْ فَمَا أَنَا فِيهِ بِدْ ... عاً مِثْلَ مَا تَتَوَهَّمُ
قَدْ بَاعَتِ الأَسْبَاطُ قَبْلِي * يُوسُفاً وَهُمُ هُمُ [57]

الأسباط كالقبائل، وهم أولاد يعقوب عليه السلام يوسف وإخوته، وهنا أيضاً إشارة إلى القصة المذكورة في سورة يوسف، من أن إخوة يوسف عليه السلام ألقوه في الجب، ولما جاءت سيارة أخرجوه وجعلوه في بضاعتهم وشروه بثمن بخس.

وفي المقامة الصعدية[58] نقرأ أن الحارث بن همام يحكي قصة "شيخ بالي الرياش، بادي

---

[50] مجمع الأمثال، الميداني، ابو الفضل احمد بن محمد. دار الجيل، بيروت، 1978م. ج1، ص447؛ وجمهرة الأمثال، العسكري، ابو هلال الحسن بن عبد الله. دار الجيل، بيروت، 1988م. ط 2، ج1، ص 433؛ والمستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود. دار الكتب العلمية، 1978م. ط2، ج1، ص 176.

[51] المقامات، المقامة الثامنة عشرة، ص 169.

[52] المقامات، ص 171، نشز: ارتفع من مكانه أو تباعد؛ الضب: حيوان بري معروف؛ النون: الحوت؛ راودناه: سألناه أو طالبناه.

[53] مجمع الأمثال، الميداني، ج2، ص187؛ وجمهرة الأمثال، العسكري، ط 2، ج1، ص 156؛ والمستقصى في أمثال العرب، ج 1، ص107.

[54] المقامات، ص 173.

[55] سورة البقرة، الآية 102.

[56] المقامات، المقامة الرابعة والثلاثون، ص370.

[57] المقامات، ص 382.

[58] المقامات، المقامة السابعة والثلاثون، ص 405.

الارتعاش" حضر عند القاضي مع غلام، ويشكو إلى القاضي أن ابنه لايسمع كلامه ولايطيعه ولا ينفذ أمره، فيقول القاضي: إذا خالف الولد أمر والده فقد الوالد ولده، فقال الغلام غاضباً: إنه أطاع والده ونفذ كل أوامره، وأنه علّمه أدب النفس، وأن الطمع معيبة وشدة الحرص وغلبته مفسدة، وعندما افتقر كلّفه الاحتيال والتسول. أما الشيخ فغضب على ابنه وطلب منه السكوت، ثمّ ندم على أنه كان قاسياً معه، وتحدث في فضل القناعة وزين كلامه بالأبيات الشعرية التالية:

وَاسْتَنْزِلِ الرِّيَّ مِنْ دَرِّ السَّحابِ فَإنْ ... بُلَّتْ يَداكَ بِهِ فَلْيَهْنِكَ الظَّفَرُ

وإنْ رُدِدْتَ فَمَا فِي الرَّدِّ مَنْقَصَةٌ ... عَلَيكَ قَدْ رُدَّ مُوسَى قَبْلُ والْخَضِرُ [59]

وهنا تلميح إلى قوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا ﴾[60]. فقد رد أهل القرية موسى والخضر عليهما السلام ولم يطعموهما، فاتخذ ردهما مثلا يتأسّى به.

وفي المقامة الحلبية [61]: " قال لَهُ بُورِكَ فيكَ من طَلا * كما بُورِكَ في لاَوَلا" [62]، يعني شجرة الزيتون يشير إلى قوله تعالى: ﴿ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاشَرْقِيَّةٍ وَلاغَرْبِيَّةٍ﴾[63].

وهذا في غاية الإغراب، فكيف بورك في لا ؟ هنا لابد أن يكون القارئ ذا حس لغوي وأدبي وحفظ ومعرفة ليتمكن من تفسير هذا الكلام وربطه بما جاء في القرآن من وصف الزيتونة وأنها لا شرقية ولاغربية!

وفي المقامة البصرية [64]:

"...قال الحارث بن همام فَلَمْ يَزَلْ يُرَدِّدُها بصوتٍ رقيق * ويَصِلُها بزفير وشهيق * حتى بَكَيْتُ لِبُكَاءِ عَيْنَيْه * كما كُنْتُ مِنْ قَبْلُ أبْكِي عَلَيْه * ثم برزَ إلى مَسْجده بوُضُوءِ تَهَجُّده * فانطَلَقْتُ رِدْفَه * وَصَلَّيْتُ مَعَ مَنْ صَلَّى خلْفَه * ولما انفضَّ مَنْ حضَرَ * وتَفرَّقُوا شَغَرَ بَغَر * أخَذَ يُهَيْنِمُ بدَرْسِه * ويَسْبِكُ يَوْمَهُ في قالب أمْسِه * وفي ضِمْنِ ذَلكَ يُرِنُّ إرْنانَ الرَّقُوب * ويَبْكي وَلاَ بُكَاءَ يَعقُوب * حَتَّى استَبَنْتُ أنَّهُ التَحَقَ بالأفراد * وأشْرِبَ قَلْبُهُ هَوَى الانفراد * فأخْطَرْتُ بِقَلْبِي عَزْمَةَ الارتحَال * وتَخْلِيَتَهُ والتَخلّي بتِلْكَ الحَال * فكَأنَّهُ تَفرَّسَ مانَوَيْتُ * أوْكُوشِفَ بِما أخْفَيْتُ * فزَفَرَ زَفيرَ الأوَّاه * ثمّ قرأ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى الله * فأسْجَلْتُ عِندَ ذَلِكَ بِصِدْقِ المُحَدِّثين * وأيْقَنْتُ أنَّ في الأمَّةِ مُحَدَّثين * ثمَّ دَنوتُ إليْهِ كَمَا

---

[59] المقامات، ص ص406-411.

[60] سورة الكهف، الآية 77.

[61] المقامة السادسة والأربعون، ص 522.

[62] المقامات، ص 527. الطّلا: ولد الظبية.

[63] سورة النور، الآية 35.

[64] المقامة الخمسون، ص 583.

يدنُو المُصَافحُ * وقُلْتُ: أوْصني أيُّها العَبْدُ النّاصحُ * فَقالَ اجْعَل المَوْتَ نُصبَ عَيْنِكَ * وَهذا فِراقُ بَيْني وبَيْنِكَ * فوَدَّعْتهُ وعَبَراتي يتَحَدَّرْنَ منَ المآقي * وزَفَراتي يتَصَعَّدْنَ منَ التَّراقي * وكانَتْ هَذه خاتِمَةَ التَّلاقي." [65]

وكما نقرأ هنا (بكاء يعقوب) إشارة إلى ما جاء في قصة يوسف عن أبيه يعقوب عليهما السلام، وآخر اقتباس قول الله تعالى: ﴿ فَإذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾[66]، والثالث جزء من آية من سورة الكهف: ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَالَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾[67].

وفي المقامة البصرية،[68] نرى أبا زيد وقد تاب إلى الله من صنعته، ونراه يندم على ذنوبه، وينشد:

أستغفِرُ اللهَ مِنْ ذُنُوبٍ	أفرَطْتُ فيهِنَّ واعْتَدَيْتُ
كَمْ خُضْتُ بَحْرَ الضَّلالِ جَهْلا	ورُحْتُ في الغَيِّ واغْتَدَيْتُ
وكَمْ تَناهَيْتُ في التَّخَطِّي	إلى الخَطايا ومَا انْتَهَيْتُ
فَلَيْتَني كُنْتُ قَبْلَ هَذا	نَسْياً ولَمْ أجْنِ ما جَنَيْتُ
. يا ربِّ عَفْواً فأنْتَ أهْلٌ	لِلعَفْوِ عَنِّي وإنْ عَصَيْتُ[69]

فقد ضمن الشعر جزءا من الآية: ﴿وَكُنْتُ نَسْياً مَنْسِياً﴾[70].

ويغيب بطلنا عن المسرح، ولكن الحارث بن همام يعلم أنه رجع إلى بلده "سروج" بعد أن خرج منها الروم، "ولبس الصوف وأمّ الصفوف، وصار بها الزاهد الموصوف. وبذلك لم يعد ذا المقامات، فقد أصبح ذا الكرامات. ويرحل إليه، ... فيعرف الحارث أنه أصبح من المتصوفة الذين أخلصوا وجوههم ونفوسهم إلى ربهم. فيرحل عنه، وهو يقول له: وَهَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ. وكانت هذه خاتمة

---

[65] المقامات، 601-602. بوضوء تهجده: أي بوضوئه الذي صلى به نافلة الليل؛ ردفه: في أثره؛ تفرقوا شغر بغر: بتحريكهما، أي تفرقوا في كل وجه ولم يبق منهم أحد؛ أخذ يهينم بدرسه: يعني جعل يقرأ أوراده بصوت منخفض؛ الإرنان كالرنين، صوت فيه غنة؛ الرقوب: هي المرأة التي يموت أولادها فلا يعيش منهم أحد؛ استبنت: علمت أو تحققت؛ الأفراد: هم السبعة من العباد الذين لاتخلو منهم الدنيا؛ أستحلت: حكمت؛ المحادثين: الذين حدثوا بتوبة السروجي وأنه أناب إلى مولاه؛ المحدثين: مكاشفين من العباد الذين يتحدثون بالمغيبات.

[66] سورة آل عمران، الآية 159.

[67] سورة الكهف، الآية 78.

[68] المقامات، المقامة الخمسون، ص ص 582-602.

[69] جزء من الآية 15 من سورة الأنعام. – المقامات، ص 592؛ تناهيت: بلغت النهاية؛ وما انتهيت: ما انزجرت ورجعت؛ نسيا: شيئا منسيا.

[70] سورة مريم، الآية 23.

التلاقي." (71)

وهكذا ختمت المقامات بخير ختام، كما بدئت ببداية طيبة مناسبة، وقد ظل الحريري محافظاً – في مقاماته – على الاقتباس من القرآن الكريم، وكأنه يريد أن يعرف الناس أن القرآن معين لا ينضب، وينفع للاقتباس في كل ضروب الأدب والحياة، وقد صدق.

■■

■ المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. كتاب مقامات الحريري ، القاهرة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني د.ت.
3. أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي. عبد النافع طليمات.دار ابن الوليد، 1957م.
4. رأي في المقامات، د. عبد الرحمن ياغي،بيروت، 1969م، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
5. مجمع الأمثال. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد. دار الجيل، بيروت، 1978م.
6. جمهرة الأمثال. العسكري، ابو هلال الحسن بن عبد الله. دار الجيل، بيروت،1988م.
7. المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود. دار الكتب العلمية، 1978م.
8. المقامة، شوقي ضيف. دار المعارف، 1954م.

□□□

(71) المقامة، شوقي ضيف. دار المعارف، 1954م. ص 54-55.

قضايا معرفية ومنهجية

في تحديد العصر العثماني وتقويم أدبه

د. راتب سكر*

مدخل:

البحوث المعنية بدراسة الأدب العربي وتاريخه نزعة تاريخية تربط الظاهرة بالمرحلة الزمنية التي احتضنتها، فانتشرت في كتابات النقاد والدارسين مصطلحات الدور والعصر والعهد وما إلى ذلك من تسميات لتوصيف الظواهر وتحليلها. وقد كان الاجتهاد الشخصي في ضوء التفاعل مع المؤثرات النقدية الأجنبية، واحداً من أبرز المصادر التي غذت تلك النزعة في ظل الغياب الطويل لعمل ثقافي عربي شامل ترعاه مؤسسات علمية تعي أهمية البعد القومي في دراسة التراث العربي، وتستطيع مساندة وعيها المذكور بتوجيه البحث العلمي في سبيله، وتنظيم الملتقيات والمؤتمرات العربية اللازمة للنهوض به.

من الراجح أن تلك الظروف التي أحاطت بدراسة الأدب العربي في تاريخه الطويل الممتد من القرن الرابع إلى القرن العشرين للميلاد، أثرت في مستويات رؤاها ومناظيرها تأثيراً عميقاً نجم عنه توزيع في مناهج البحث وما تقتضيه من مواقف متفاوتة إزاء الظاهرة الواحدة. في هذا المناخ الثقافي تراكمت البحوث والدراسات منوعةً صيغ خطابها النقدي تنويعاً بلغ مراتب بعيدة يتطلب تفهمها العلمي وإخضاعها إلى أحكام القيم، توصيفاً مناسباً يصلح للموازنة والمفاضلة في سبيل دراسة مثلى للأدب.

واجه التأليف الأكاديمي والثقافي في تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني ونقده، مجموعة من القضايا المنهجية التي تنوعت مواقف الباحثين في النظر إليها، والتعبير عن تجلياتها في مؤلفاتهم. وتعد قضيتا تحديد العصر العثماني وتقويم الأدب المنجز فيه من أبرز تلك القضايا التي طبعت مؤثراتها المنهجية والثقافية في المؤلفات المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده في هذا العصر.

* رئيس قسم اللغة العربية في جامعة البعث، سورية.

تحديد العصر العثماني وتقويمه بين عصور الأدب العربي:

تأسست الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري- الثالث عشر الميلادي، "ومؤسس هذه الدولة هو أرطغرل بن سليمان شاه التركماني (ت 687هـ- 1288م) قائد إحدى قبائل الترك النازحين من سهول آسيا إلى بلاد آسيا الصغرى"(1).

كانت هذه الدولة واحدة من الدول العديدة المتتابعة، والتي نشأت على أنقاض الوحدة السياسية للخلافة العربية الإسلامية، بعد أن اعترتها عهود من الضعف، قبل أن تعرف المصير الفاجع وهي تواجه غزو المغول والتتار لعاصمتها التاريخية بغداد في منتصف القرن السابع الهجري- الثالث عشر الميلادي.

تتابعت تلك الدول العديدة في أمكنة مختلفة من المحيط الجغرافي الذي وهنت خيوط ارتباطه بسلطة الخلافة العربية الإسلامية في بغداد منذ عهود طويلة، قبل انقطاعها النهائي بزوال هذه الخلافة عام 656هـ.

لم يتأثر الأدب العربي بنشأة الدولة العثمانية وتاريخها اللاحق حتى مطلع القرن العاشر الهجري، لأن هذه المرحلة من عمرها والممتدة نحو قرنين ونصف القرن، ظلت خارج الحدود العربية من جهة، وظلت الحياة الأدبية والثقافية ضعيفة في بيئاتها من جهة أخرى، كانت معظم البلاد العربية في هذه المرحلة تحت سلطة الدولة المملوكية (648-922هـ) التي اتخذت من القاهرة عاصمة لملكها، مما جعل الباحثين في تاريخ الأدب العربي ونقده يسمون هذه الحقبة من تاريخه بالعصر المملوكي.

تعاني المصادر والمراجع المعرفية الحديثة، لدراسة الأدب في العصر العثماني، من تأثر عميق باختلاف مواقف مؤلفيها من تحديد العصر العثماني: بداية ونهاية، وتقويم الأدب المنجز فيه. ولا بد من الإشارة إلى اختلاف عابر لا يمكن عدّه ذا أهمية، يتعلق بتحديد بداية هذا العصر في عام 922 هـ الذي شهد دخول القوات العثمانية إلى الشام، أو في عام 923هـ الذي شهد دخولها إلى القاهرة. لأن مثل هذا الاختلاف الزمني الضيق، على الرغم من أهمية دلالاته السياسية، يبقى ذا أثر ضعيف في تحديد عصور الأدب واتجاهاتها. وإذا تمّ غض النظر عن هذا الجانب في مؤلفات الباحثين، فإن جوانب أخرى تبقى ضرورية لتشييد الجسور المعرفية المثلى بين طالب العلم والكتب المؤلفة في دراسة الأدب العربي المنجز في العصر العثماني، وهي في معظمها كتب مدرسية أو جامعية ألفت لتلبي حاجات تعليمية في هذا المجال.

يجد من يطلع على هذه الكتب والمؤلفات، أنها تختلف في قضايا منهجية ومعرفية متعددة ومتداخلة، من أبرزها:

أ- قضية تحديد بداية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصور الأدبية التي سبقته في تاريخ الأدب العربي.

ب-قضية تحديد نهاية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصر الحديث في تاريخ الأدب العربي.

جـ-قضية تقويم الأدب المنجز في العصر العثماني.

إن البحث في تجليات هذه القضايا الثلاث المتداخلة، المعرفية والمنهجية، في البحوث والمؤلفات المعنية، يوفر فرصة علمية مناسبة للتواصل المعرفي الأمثل معها، ويؤسس للنظر في أدب العصر العثماني نظرة شاملة ومتأنية تفيد في دراسة الأدب العربي: تاريخه ونقده.

1-1: تحديد بداية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصور الأدبية السابقة:

في عام 922هـ - 1516م انتصرت الدولة العثمانية على دولة المماليك في معركة مرج دابق شمال حلب، وفي العام التالي سقطت القاهرة عاصمة المماليك في أيدي المنتصرين الذين ضموا البلاد المفتوحة إلى عاصمة ملكهم في استنبول، وبذلك غدا معظم البلاد العربية جزءاً من أجزاء الدولة العثمانية، مما جعل العديد من الباحثين في تاريخ الأدب العربي ونقده يسمون هذه الحقبة من تاريخه بالعصر العثماني، ويتفقون على بدايته في عام 922هـ على الرغم من معرفتهم بأن الحواضر العربية لم تدخل كلها تحت مظلة الدولة العثمانية في العام نفسه، وظل قسم منها يعيش حياة الاستقلال عن إدارة تلك الدولة.

1-1-1: مواقف الباحثين من القضية وتجلياتها في مؤلفاتهم:

تذهب البحوث المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده في مواقفها من مصطلح "العصر العثماني" وتحديد بدايته والنظر في علاقته بالعصور التي سبقته في أربعة مذاهب أو اتجاهات:

أ-الاتجاه الأول: إهمال العصر العثماني وتجاوز دراسة أدبه، في العصر الحديث:

قبل الشروع في تقصي مواقف الباحثين من قضية تحديد العصر العثماني بين بداية ونهاية محددتين في تاريخ الأدب العربي، لا بد من الإشارة إلى موقف ظل مؤثراً في الدراسات المعنية بهذا التاريخ طويلاً، ويرتكز على إهمال العصر المذكور إهمالاً تنعدم فيه فرصة تصنيفه عصراً مستقلاً، أو عصراً ملحقاً بغيره من عصور الأدب، ومن الأمثلة المعبرة عن هذا الموقف إهمال المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير للأدب المنجز في العصر العثماني، مسوغاً موقفه بضعف الثقافة والإبداع فيه، إذ يقول: "منذ أواخر القرن التاسع للهجرة.. جف معين الحياة والإبداع الذاتي في الآثار المكتوبة بلغة فصحى، فطويت بذلك صفحة من صفحات الثقافة الإنسانية، ولم تتقد جذوة الأدب العربي إلا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي"(2).

ويلاحظ أن موقف بلاشير من أدب العصر العثماني يتكرر بصور مختلفة لدى باحثين عرب

وأجانب، بمثل قول المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل: "أدب في سبات، هذا ما نسمعه كثيراً عن الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر"(3).

ب-الاتجاه الثاني: يرى أصحابه أن العصر العثماني جزء من عصر اشمل يعود إلى مراحل تاريخية سابقة، ويدرسون أدبه ضمن دراساتهم المعنية بذلك العصر الأشمل الذي تتنوع تسمياته كما تتنوع المواقف من تحديد بدايته ونهايته، وقد عبّر الباحث محمود فاخوري عن طوابع هذا التنوع ومستوياته بقوله: "لم يختلف الدارسون في شيء اختلافهم في تسمية هذه الحقبة.. وفي تحديد بدئها ونهايتها"(4).

ويحاول الدكتور بكري شيخ أمين إيجاد حل للمسألة فيقول: "إن العصور تتداخل والآداب تتشابك والنماذج تختلط، وإنه ليس من سور حديدي بين أدب وأدب أو بين عصر وعصر"(5). ويعدّ موقف المستشرق الإيطالي كارلو نالينو (1872-1938) من أوائل المواقف المعبرة عن هذا الاتجاه في النظر إلى العصر العثماني على أنه جزء من عصر أشمل عاد ببدايته إلى منتصف القرن السابع الهجري وسماه "عصر الانحطاط" فجاء في محاضراته التي ألقاها في الجامعة المصرية عام 1910 م، ثم جمعت في كتاب قدم له د. طه حسين: "عصر الانحطاط: من انقطاع الدولة العباسية سنة 656 هـ 1258م، إلى استيلاء محمد علي باشا على مصر سنة 1220هـ/ 1805م"(6)

وجاء موقف أحمد حسن الزيات (1885-1968) -في مطلع القرن العشرين- من أبرز المواقف المعبرة عن هذا المذهب، إذ جعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، فقال: "العصر التركي: ويبتدئ بسقوط بغداد عام 656هـ وينتهي عند النهضة الحديثة سنة 1220هـ عشرين ومئتين وألف للهجرة"(7). وجاء موقف أحمد الهاشمي (1878-1943) ليؤكد ما ذهب إليه معاصره الزيات(8).

كما جاء موقف إبراهيم الكيلاني وزملائه في كتابهم "الوجيز في الأدب العربي" معززاً هذا الرأي إذ عدُّوا "عصر الدول الأعجمية من سقوط بغداد حتى مطلع القرن التاسع عشر"(9).

ويأتي موقف حنا الفاخوري في كتابه "تاريخ الأدب العربي" معززاً هذا الاتجاه، إذ يجعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، فيقول "العهد التركي 1258-1798م/ 656-1213هـ" (10) وعلى الرغم من إشارة المؤلف إلى انقسام العهد إلى طورين: مملوكي وعثماني، نجده يجعل الحديث عن أدب الطورين في خطاب واحد، مختصراً في ذكر أعلام الطور العثماني وأدبه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ويأتي موقف نديم عدي في كتابه "تاريخ الأدب العربي" منسجماً مع هذه الرؤية في تحديد العصر والنزعة إلى اختصار الحديث عن أدب الحقبة العثمانية اختصاراً يكاد يقترب من إهماله(11)، ويجد المتابع موقفاً مماثلاً بمنهجه ورؤيته لدى أصحاب كتاب "الموجز في الأدب العربي وتاريخه" الذي يلحق العصر العثماني بعصر أشمل يمتد" من سقوط بغداد في يد هولاكو إلى نهاية القرن الثامن عشر"(12) ولكنه يختصر الحديث عن أدب الحقبة العثمانية اختصاراً يقترب من

إهماله، ففي باب الشعر يخصص خمساً وعشرين صفحة للحديث عن خمسة شعراء عاشوا كلهم قبل العصر العثماني.

كما يجد المتابع موقفاً مماثلاً بمنهجه ورؤيته لدى د. عمر الدقاق في كتابه "مواكب الأدب العربي عبر العصور" إذ يجعل عصر الانحدار ممتداً من سقوط بغداد إلى حملة نابليون على مصر، ولكنه يختصر الحديث عن أدب ما يسميه بالعهد العثماني، اختصاراً يقارب الإهمال(13).

يجد من يتابع تجليات هذا الموقف في البحوث المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده، أنه لم يتخل عن الرغبة في دمج العصر العثماني مع عصر أو عصور سبقته مع تضافر الجهود العلمية وتنوعها على مدارج الأيام، إذ نجد د. شوقي ضيف -في نهاية القرن العشرين- يؤكد فكرة دمج العصر العثماني في عصر أشمل، يعود به إلى مرحلة تاريخية تسبق سقوط بغداد بزمن طويل، فيرى أن عصراً أدبياً طويلاً تلا العصر العباسي، وهو: "عصر الدول والإمارات الممتد من سنة 334 للهجرة إلى العصر الحديث"(14)، ويسوغ موقفه بضعف الأدب المنجز في هذا العصر من جهة، وبتماثل ظواهره مع ظواهر الأدب في العهود السابقة من جهة أخرى، تلك العهود التي دمجها معه في عصر أدبي واحد، سماه "عصر الدول والإمارات"، فقال عنه: "أدمجنا فيه ما سمي بالعصر العثماني، لأنه لم يكن عصراً بالمعنى الحقيقي، وإنما كان حقبة مظلمة، تتمة لعصر الدول والإمارات"(15).

إن فكرة الدمج التي جعلت العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، سمّاه الزيّات والهاشمي "العصر التركي"، وسمّاه د. ضيف "عصر الدول والإمارات"، تجد تجلياتها لدى عدد من الباحثين برؤية أخرى، تعلن تسمية "العصر العثماني"، ولكنها تتمسك بمنهج بحثها فتدمج دراسة أدبه مع دراسة أدب العصر السابق له، وهذا يتضح من الإطلاع على مؤلف د. بكري شيخ أمين "مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني" الذي يقدم له بقوله: "هذا كتاب في دراسة شعر عصري المماليك والعثمانيين، جمعناه من محاضرات ألقيناها طوال سنوات ثلاث على طلاب السنة الرابعة من كلية الآداب بجامعة حلب (1968-1971)"(16). وإذا كان د. بكري الشيخ أمين يقدم في كتابه دراسة واحدة لأدب العصرين، فإن بعض الباحثين في هذا المجال قد عد العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، ولكنه خصه بدراسة مستقلة.

جـ- الاتجاه الثالث: يرى أصحابه دراسة العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه ضمن عصر أدبي أشمل.

مال بعض الباحثين إلى تصنيف العصر العثماني ضمن عصر أشمل لكنهم أقروا بتميز حقبتيه، فجعلوا دراستهم لأدب العصر الواسع الذي يدرسونه في بابين أو قسمين، يختص الثاني منهما بأدب العهد العثماني، كما فعل أحمد أمين وزملاؤه في كتابهم "المفصل في تاريخ الأدب العربي" إذ جعلوا العصر العثماني واحداً من عصرين يشكلان العصر التركي الذي يمتد من سقوط بغداد سنة 656هـ إلى "بدء النهضة الحديثة(17)، ثم خصوا كلاً من العصرين بدراسة خاصة.

ينسجم موقف د. عمر موسى باشا في كتابه "محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني" الصادر عام 1979 م مع هذه الرؤية، إذ حدد العصر بين عامي (648-1213هـ) وقال: "استمر هذا العصر الذي سنتناول أدبه بالدراسة أكثر من خمسة قرون ونصف القرن من الزمن تقريباً"(18) ثم درس العصر المملوكي في الباب الأول، والعصر العثماني في الباب الثاني.

وهذا ما فعله أيضاً نعيم الحمصي في كتابه "الرائد في الأدب العربي" إذ جعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل سماه "عهد الانحطاط"، ولكنه أقر بتميز أدبه بفوارق كثيرة، وخصه بدراسة محددة، قدم لها بقوله: "ينقسم هذا العهد إلى دورين: الأول هو الدور المملوكي، والثاني هو الدور العثماني، ونتكلم عن كل منهما على حدة لما بينهما من فوارق في الحياة العامة لها أثرها في اللغة والأدب"(19) وقد استبدل الحمصي في بحوثه اللاحقة بتسمية "عهد الانحطاط" تسمية "عصر الدول المتتابعة"، لكنه حافظ على منهجه في دراسة الدور العثماني دراسة مستقلة، وضم إلى العصر جزءاً من العصر العباسي، فقال: أدب الدول المتتابعة، أردنا به الأدب الذي أنتجه أصحابه منذ بدء الحروب الصليبية سنة 489هـ- 1095م حتى بدء النهضة الحديثة"(20).

ويدرس د. جودت الركابي أدب العصر العثماني بتمييزه عن الأدب في العصر المملوكي الذي سبقه، على الرغم من جمعه لهما فيما سماه "عصور الانحدار"، فقوّم الأدب العربي في تلك الحقبة مميزاً عهديها بقوله "تماسك بعض الشيء في العهد المملوكي، ثم انحدر انحداراً واضحاً في العهد العثماني"(21).

وينسجم موقف د. خالد إبراهيم يوسف مع هذا الاتجاه، إذ يقر بوجود عصر عثماني متميز لكنه يصنفه ضمن عصر أشمل تلحق به صفة الانحطاط، فيقول: "يقصد مؤرخو الأدب بالعصرين المملوكي والعثماني، (عصر الانحطاط)، أي تلك الحقبة المظلمة في التاريخ الإسلامي العربي، التي بدأت بسقوط بغداد في يد المغول بقيادة هولاكو سنة 656هـ- 1258 وانتهت مع حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1213هـ-1798م"(22).

لا بدّ من الإشارة إلى طبيعة التعامل مع فكرة الفصل والاستقلال لدى الفريق الأول من أصحاب الموقف الذي يرى في الحقبة كلها عصراً واحداً، فهم يعترفون غالباً بانقسام تلك الحقبة الطويلة إلى مراحل لكل منها خصوصية مميزة تسمها، لكنها لا تمنحها حق الاستقلال بعصر أدبي، ويستخدم الدارسون مصطلحات الدور والحقبة والعهد وما شابه للحديث عن كل مرحلة، فتتكرر لدى نعيم الحمصي عبارة "عهود الدول المتتابعة"(23) ويقول د. شكري فيصل: "المرحلة الثانية وأسموها الدور العثماني لغلبة العثمانيين على كثير من بقاع العالم الإسلامي"(24).

د-الاتجاه الرابع: يرى أصحابه أن العصر العثماني عصر أدبي ذو خصوصيات تميزه بين عصور الأدب العربي، وتوجب دراسته مستقلاً، منطلقة من استقلاله بخصوصياته بين عصور الأدب العربي.

يقابل الموقف الذي يجعل الحقبة الزمنية الممتدة بين نهاية العصر العباسي وبداية عصر

النهضة الحديثة عصراً واحداً شاملاً، مواقف تتمايز عنه في تخصيص الحقبة المذكورة بعصرين أدبيين يستقل كل منهما عن الآخر سنة 922هـ-1516م وذلك مع انتصار العثمانيين على المماليك في معركة مرج دابق شمال حلب، وتقدمهم اللاحق في البلاد العربية.

يتفق الآخذون بهذا التخصيص على تاريخ الفصل بين العصرين، ويتعاملون مع قضيتي بداية العصر الأول، ونهاية العصر الثاني تعاملاً منسجماً مع لوحة الرؤية المتنوعة والحافلة بالخلاف وتعدد الآراء لأصحاب الموقف الأول الذي يرى في الحقبة كلها عصراً واحداً.

تعد كلمات الباحث محمود فاخوري دقيقة في التعبير عن ضرورة الفصل بين العصرين المذكورين، يقول: "درجنا على الفصل بين الحقبتين المملوكية والعثمانية، تبعاً للحكم السياسي، لاختلاف كل منهما عن الأخرى في كثير من الجوانب، ولأن بينهما فروقاً جوهرية في الحياة العامة من ثقافة وفكر وعلوم، وكل ذلك له أثره في الأدب واللغة"(25).

يؤكد د. عمر موسى باشا فكرة الفصل بين العصرين المذكورين فيقول: "وقد رأينا من الفائدة، حين شرعنا في التأليف أن يخصص كل عصر بكتاب مستقل، يقتصر الأول منهما على العصر المملوكي بعهديه الأول والثاني: البحري والبرجي، ويقتصر الكتاب الثاني على العصر العثماني المتقدم والمتأخر"(26).

يعد المستشرق الألماني كارل بروكلمان (1868-1956) من أوائل الباحثين الذين عدوا العصر العثماني عصراً أدبياً خاصاً، فقد سمى الأدب العربي المنجز منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ-750م إلى العصر الحديث الذي تحدد بدايته بمنتصف القرن التاسع عشر، "الأدب الإسلامي باللغة العربية"، وقسمه إلى خمسة أعصر، رابعها هو "عصر الأدب العربي من سنة 1517م حتى أواسط القرن التاسع عشر"(27). ويعد كتاب "تاريخ آداب اللغة العربية" لجرجي زيدان (1861-1914) من أوائل المؤلفات العربية التي اعتمدت منهج تقسيم الأدب العربي إلى عصور تاريخية، والنظر إلى العصر العثماني بوصفه عصراً أدبياً مستقلاً، خصه زيدان بدراسة مستقلة ضمها الجزء الثالث من كتابه، وابتدأها بقوله: "العصر العثماني: من فتح العثمانيين مصر سنة 923هـ إلى مجيء نابليون إليها سنة 1213هـ"(28).

ينسجم موقف د. عمر فروخ في بحوثه المعنية بتاريخ الأدب العربي مع مواقف أصحاب هذا الاتجاه، إذ جعل الجزء الثالث من كتابه "تاريخ الأدب العربي" يتوقف عند الفتح العثماني معلماً بارزاً لتحديد عصور الأدب، فحدد مجال دراسته في هذا الجزء بقوله: "من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني 400-923هـ، 1009-1517م"(29). وجاء حديثه عن العصر العثماني محدداً وواضحاً في كتابه الذي جاء تحت عنوان "معالم الأدب العربي في العصر الحديث" وعني في الجزء الأول منه بالأدب المنجز في القرن العاشر الهجري، مبدياً رأيه في هذا العصر، بمثل قوله: "العصر العثماني عصر إسلامي الإيمان عربي الثقافة"(30).

شهد موقف د. عمر موسى باشا من قضية العلاقة بين العصر الأدبي العثماني والعصر الذي

سبقه، تغيرات ملموسة منذ مطلع الثمانينات، فبعد أن أصدر في عام 1979 الطبعة الأولى من كتابه "محاضــرات في الأدب المملوكي والعثماني "الذي يعد العصر العثماني مدمجاً مع العصر المملوكي في عصر واحد، نجده في الطبعة الثانية من الكتاب عام 1982، يصدره في جزأين، ويسميه "الأدب العربــي فــي العصــر المملوكــي والعصــر العثماني" بدلاً من التسمية السابقة: "الأدب المملوكي والعثماني" والتي تجعل مفهوم العصر متسعاً للحقبة التي حكم فيها المماليك والعثمانيون. إن التسمية الجديــدة التــي حملها كتاب د. عمر موسى باشا في طبعته لعام 1982، ترافقت مع توسع في مادة الكــتاب الذي أصبح الجزء الأول منه معنياً بالعصر المملوكي، بينما أصبح الجزء الثاني منه معنياً بالعصــر العثمانــي، مــع احتفاظه بالإشارة في الفصل الثاني من الجزء الأول إلى تحديد العصرين بعصــر وتــاريخ محدد بين عامي 648-1213هـ بما يوحي أنهما عصر واحد بقوله: "استمر هذا العصــر الــذي سنتناول أدبه بالدراسة أكثر من خمسة قرون ونصف القرن من الزمن تقريباً"(31)، وهــذا التحديد الزمني يتطابق مع التحديد الموجود في الطبعة الأولى من الكتاب عام 1979 ، وهو تطــابق ستتحرر منه المؤلفات اللاحقة للدكتور عمر موسى باشا، إذ أصدر عام 1989 كتاباً بعنوان "تــاريخ الأدب العربــي في العصر المملوكي" واستبدل بالتحديد السابق الذي يشمل العصر العثماني تاريخــياً، تحديداً أضيق يقف عند بداية العصر العثماني عام 922هـ- 1516م"(32). وبذلك يكون د. عمــر موســى باشا قد غير من نظرته العلمية التي تدمج العصر العثماني مع العصر المملوكي الســابق له في عصر واحد، إلى نظرة جديدة تحدد كلاً منهما عصراً أدبياً مستقلاً، تخصه بالدراسة في كتاب مستقل.

تأكد هذا المنهج في تحديد العصر العثماني عصراً متميزاً ومستقلاً بين عصور الأدب العربي، فــي العديــد مــن الــبحوث والدراسات التي عنيت بأدبه، في العقدين الأخيرين، ومن أبرزها كتاب محمــود فاخوري "محاضرات في الأدب العثماني" وكتاب د. محمد التونجي "الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني"(33).

1-1-2: خلاصة ورأي في تحديد بداية العصر العثماني وتميزه:

تقــدم معــرفة النوع المنهجي في دراسات الأدب العربي في العصر العثماني، خدمات معرفية مناسبة للتواصل الأمثل مع منجزاتها العلمية. ولعله من المناسب في هذا المقام الإقرار بأهمية ترسيم حدود العصر، بتمييزه عما سبقه من عصور الأدب، وتحديد بدايته بانتقال السلطات في البلاد العربية منذ عام 922هـ-1516م إلى الدولة العثمانية.

يرتــبط ترجــيح هذا الإقرار بالموازنة العلمية بين المواقف المختلفة للباحثين في تاريخ الأدب العربــي ونقــده مــن جهة، وبمجموعة من الأسباب الموجبة التي يمكن تلخيصها بما يأتي من جهة أخرى، وأهمها:

أ-المتغيرات الناجمة عن انتقال عاصمة الدولة من القاهرة في قلب البلاد العربية، إلى استانبول البعيدة، مع ضعف وسائط الاتصال.

ب-استبداد الولاة في الولايات العربية، بعيداً عن الرقابة المركزية في العاصمة، وسياساتهم التي غلب عليها الظلم، وغابت عنها مطامح النهضة والإصلاح.

جـ-منافسة اللغة التركية للغة العربية في الحياة العامة ومرافقها.

د-انتشار الأمية الواسع في المجتمع العربي.

هـ-المتغيرات الجوهرية في موضوعات الأدب العربي وأغراضه.

و-المتغيرات الجوهرية في الأساليب الفنية للأدب العربي واتجاهاتها.

ز-تراجع الحياة الاقتصادية في البلاد العربية، نتيجة لأسباب خارجة عن إرادة السلطات أحياناً، مثل اكتشاف رأس الرجاء الصالح وتحول بعض خطوط التجارة العالمية عن الأرض العربية.

ح-تردي الشعور النفسي الاجتماعي نتيجة لأسباب خارجة عن إرادة السلطات أحياناً، مثل سقوط الأندلس ووصول أفواج من نازحيها بمشاعر اليأس والانكسار.

ط-تراكم عهود طويلة من الكوارث الصحية والعسكرية والاجتماعية، وأثر كل ذلك في علاقة المجتمع بالأدب والثقافة.

أثرت هذه الأسباب في علاقة المجتمع العربي بالأدب والثقافة في العصر العثماني، مما يستدعي ضرورة دراسته مستقلاً منفصلاً عن غيره من عصور الأدب، ويوفر فرصة مثلى لدراسة منجزات هذا الأدب شعراً ونثراً في عصر امتد على مدارج التاريخ قروناً طويلة.

تحديد العصر العثماني في مرائي الباحثين

شكل علاقة العصر العثماني بما سبقه في دراسات الباحثين	اسم الباحث
إهمال دراسة العصر العثماني وتجاوزه إلى العصر الحديث	1-ريجيس بلاشير. 2-أندريه ميكيل

شكل علاقة العصر العثماني بما سبقه في دراسات الباحثين	اسم الباحث
دراسة أدب العصر العثماني ضمن دراسة عصر أدبي أشمل	1-كارلو نالينو. 2-أحمد حسن الزيات. 3-أحمد الهاشمي. 4-إبراهيم الكيلاني. 5-حنا الفاخوري. 6-نديم عدي. 7-د. شوقي ضيف. 8-د. عمر الدقاق. 9-د. بكري شيخ أمين.
دراســة أدب العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه ضمن عصر أدبي أشمل	1-أحمد أمين وزملاؤه. 2-د. عمر موسى باشا. 3-نعيم الحمصي. 4-د. جودت الركابي. 5-د. خالد يوسف
دراســة أدب العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه عصراً مستقلاً بين عصور الأدب	1-كارل بروكلمان. 2-جرجي زيدان. 3-عمر فروخ. 4-د. عمر موسى باشا. 5-محمود فاخوري. 6-د.محمد ألتونجي

تحديد بداية العصر الذي يشتمل على العهد العثماني في مرائي الباحثين القائلين بذلك

بداية العصر الذي يشتمل على العصر العثماني	اسم الباحث
مع دخول البويهيين بغداد عام 334هـ	1-د. شوقي ضيف
مع بداية حملات الفرنجة الصليبية عام 489 هـ	1-نعيم الحمصي. 2-د. جودت الركابي. 3-د. بكري شيخ أمين.
مع بداية الحكم المملوكي على مصر عام 648 هـ	1-د. عمر موسى باشا.
مع سقوط بغداد عام 656هـ	1-كارلو نالينو. 2-أحمد حسن الزيات. 3-أحمد الهاشمي. 4-أحمد أمين وزملاؤه. 5-إبراهيم الكيلاني. 6-حنا الفاخوري. 7-نديم عدي. 8-د. عمر الدقاق. 9-د. خالد يوسف إبراهيم.

■■

■ الهوامش:

1- تاريخ الدولة العلية العثمانية، الأستاذ محمد فريد بك المحامي، ط مصورة، 1977 ص39.

2- تاريخ الأدب العربي -د. ريجيس بلاشير، ج1، 1956- ص13.

3- الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، 1980 ص 11.

4- محاضرات في الأدب العثماني محمود فاخوري، 1992 ص5.

5- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني د. بكري شيخ أمين، 1972 ص 305.

6- تاريخ الآداب العربية كارلو نالينو، ط2، 1970، ص59.

7- تاريخ الأدب العربي أحمد حسن الزيات، ط5، 1930 ص5.

8- جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب أحمد الهاشمي، ج1، بلا، تا ص 12.

9- الوجيز في الأدب العربي إبراهيم الكيلاني وزملاؤه، 1942 ص 135.
10- تاريخ الأدب العربي حنا الفاخوري، ط12، 1987 ص 857.
11- تاريخ الأدب العربي نديم عدي، ج1، ج2، ط2، 1954 ص 359.
12- الموجز في الأدب العربي وتاريخه لجنة من الأساتذة في الأقطار العربية، ج5، 1957 ص 3.
13- مواكب الأدب العربي عبر العصور د. عمر الدقاق، 1988 ص179.
14- تاريخ الأدب العربي، ج5، عصر الدول والإمارات د. شوقي ضيف، 1980 ص5.
15- تاريخ الأدب العربي، ج6، عصر الدول والإمارات د. شوقي ضيف، ط2، 1990 ص 5.
16- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني د. بكري شيخ أمين، 1972 ص5.
17- المفصل في تاريخ الأدب العربي أحمد، وزملاؤه أمين، ج2، 1934 ص188.
18- محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني د. عمر موسى باشا، 1979 ص 9.
19- الرائد في الأدب العربي بين 132 و 1352هـ نعيم الحمصي ط2، 1979 ص 565.
20- نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، 1982 ص5.
21- الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار د. جودت الركابي، ط2، 1996 ص8.
22- الانحطاط، مفهوم وواقع، قراءة أولية في أدب ما يسمى بعصر الانحطاط د. خالد إبراهيم يوسف، 1992 ص 13.
23- نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، 1982 ص 256.
24- الأدب العربي في آثار الدارسين، د. شكري فيصل وآخرون، 1960 ص 295.
25- تاريخ الأدب العربي، حنا الفاخوري، ط12، 1987 ص 5.
26- تاريخ الأدب العربي، العصر المملوكي، د. عمر موسى باشا، 1989 ص 6.
27- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ج1، تر: د. عبد الحليم نجار، 1960 ص 38.
28- تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج3، طبعة جديدة، راجعها وعلق عليها د. شوقي ضيف، بلا، تا ص 289.
29- تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج3، ط3، دار العلم للملايين، 1981 ص 3.
30- معالم الأدب العربي في العصر الحديث، د. عمر فروخ، ج1، 1985 ص 17.
31- الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، ط2، 1982 ص 15.
32- تاريخ الأدب العربي، العصر المملوكي، د. عمر، موسى باشا، 1989 ص 29.
33- الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني، د. محمد ألتونجي، 1993.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني، د. محمد ألتونجي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1993- (525ص).
2- الأدب العربي في آثار الدارسين، د. شكري فيصل، وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1960- (479ص).
3- الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، جامعة دمشق، 1980- (519ص).
4- الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، ط2، جامعة دمشق، دمشق، 1982- (516ص).
5- الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار، د. جودت الركابي، ط2، دار الفكر، دمشق، 1996- (350ص).

6- الرائد في الأدب العربي بين 132 و 1352هـ، نعيم الحمصي، ط2، دار المأمون للتراث، دمشق، 1979- (827ص).
7- المفصل في تاريخ الأدب العربي، أحمد أمين، وزملاؤه، ج2، مطبعة مصر، القاهرة، 1934 - (416 ص).
8- الموجز في الأدب العربي وتاريخه، لجنة من الأساتذة في الأقطار العربية، ج5، دار المعارف، القاهرة، 1957- (219ص).
9- الانحطاط، مفهوم وواقع، قراءة أولية في أدب ما يسمى بعصر الانحطاط، د. خالد إبراهيم يوسف، دار الهادي، بيروت، 1992- (159ص).
10- الوجيز في الأدب العربي، إبراهيم الكيلاني، وزملاؤه، مكتبة عرفة، دمشق، 1942- (221ص).
11- تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ط5، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1930- (536).
12- تاريخ الأدب العربي، نديم عدي، ج1، ج2، ط2 ، مكتبة ربيع، حلب، 1954- (554ص).
13- تاريخ الأدب العربي، د. ريجيس بلاشير، ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956- (193ص).
14- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ج1، تر: د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1960- (319ص).
15- تاريخ الدولة العلية العثمانية، الأستاذ محمد فريد بك المحامي، ط مصورة، دار الجليل، بيروت، 1977- (536ص).
16- تاريخ الأدب العربي، د. شوقي ضيف، ج5، عصر الدول والإمارات، الجزيرة العربية، العراق، إيران. دار المعارف، القاهرة، 1980 - (684ص).
17- تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج3، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1981- (997ص).
18- تاريخ الأدب العربي، حنا الفاخوري، ط12، المكتبة البولسية، لبنان، 1987- (1116ص).
19- تاريخ الأدب العربي، د. عمر موسى باشا، العصر المملوكي، دار الفكر، دمشق، 1989- (735ص).
20- تاريخ الأدب العربي، ج7، عصر الدول والإمارات، د. شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1990- (501ص).
21- تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج3، طبعة جديدة، راجعها وعلق عليها د. شوقي ضيف، دار الهلال، القاهرة، بلا، تا- (368 ص).
22- جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، أحمد الهاشمي، ج1، دار الفكر، القاهرة، بلا، تا- (432ص).
23- محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني، د. عمر موسى باشا، منشورات جامعة دمشق، 1979- (405ص).
24- محاضرات في الأدب العثماني، محمود فاخوري، مديرية الكتب في جامعة حلب، حلب، 1992- (201ص).
25- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، د. بكري شيخ أمين، 1972- (341ص).
26- معالم الأدب العربي في العصر الحديث، د. عمر فروخ، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، 1985- (576ص).
27- مواكب الأدب العربي عبر العصور، د. عمر الدقاق، دار طلاس، دمشق، 1988- (296 ص).
28- نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه، نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، مديرية الكتب والمطبوعات، جامعة تشرين، اللاذقية، 1982- (216ص).

□□□

جذور نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي

د.أحمد عزوز

مقدمة

تعدّ العناية بالدلالة من أقدم اهتمامات الإنسان الفكرية عبر الزمن، وفي مختلف الحضارات والمدنيات. فلقد شغلت على مرّ العصور المفكرين الصينيين والهنود وفلاسفة اليونان والرومان وغيرهم.

وازداد البحث في قضايا الدلالة في القرنين الأخيرين باعتبارها تهمّ كلّ مستعملي اللغة التي تعتبر وسيلة أساسية في التعبير والتفاهم والتواصل بين الأفراد والمجتمعات البشرية، وكان ذلك خاصة ابتداء من 1897م حين وظّف ميشيال بريل (M.Breal) لأول مرة مصطلح (Semantique) في كتابه "مقالات في علم الدلالة" (Essais de Semantique)، وإليه يعود الفضل في الاهتمام العلمي بالدلالة إذ لفت بذلك أنظار اللغويين إلى المعنى وتغيّره ومشكلاته.

وكان للعرب والمسلمين من لغويين وبلاغيين وغيرهم نصيب أوفر في معالجة كثير من المسائل المتعلقة بدلالة الكلمات، فكتبوا عن مجاز القرآن وغريب ألفاظه، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، وتطور معاني الألفاظ والترادف والأضداد والمشترك.

وتحقق ذلك منذ جمع وتدوين مفردات اللغة العربية انطلاقاً من مشافهة الأعراب، أو شرح مفردات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واستخراج معاني الألفاظ منهما، وهو جانب أثار المحافظة على سلامة اللسان العربي من خلال فهم النص القرآني الذي كان السبب في إثارة الكثير من القضايا العلمية التي غدت علوماً مستقلة، والبحث عن المسائل الدلالية في ديوان العرب الذي تضمن ثروة لغوية دلالية جديرة ببحث مشكلاتها وتناول مكوّناتها.

وكان ما سبق عاملاً في تطور الدراسة اللغوية في وقت مبكر في مختلف مظاهرها الصوتية منها والصرفية والتركيبية والدلالية، أعطت نتائج أثرت علم الدلالة إثراء كبيراً، وأنتجت معاجم المعاني ومعاجم الألفاظ، جعلها تتسم بالمنهجية والدقة والسعة والتنظيم والوضوح.

ومعاجم المعاني أو الموضوعات هي التي ترتب الألفاظ في مجموعات تنضوي كل منها تحت فكرة واحدة، أو محور عام، ويفيد منها الكتاب والمنشئون والمترجمون الذين يحضرهم المعنى ويكونون في حاجة إلى لفظ يعبرون به، فتساعدهم وتيسر مهمتهم في البحث عن مطلبهم والحصول عليه في أسرع وقت ممكن[1]. وهي معاجم أسبق في الوجود أو معاصرة للمعاجم العربية المرتبة بحسب الألفاظ، وإن كانت بدايتها في شكل كتيبات صغيرة تناول كل واحد منها موضوعاً من الموضوعات[2].

والملاحظ أن معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي (180هـ) قد شغل الدارسين عن مؤلفات كانت متزامنة معه، وكان مؤلفوها معاصرين له، وظل يشار إليها لمدة غير قصيرة على أنها تؤسس فقط المراحل الأولى لبداية التأليف المعجمي العربي، ولكن لو كانت كذلك لما استمرت حتى بعد ظهور عدد من المعاجم الشاملة.

ومن هنا فإن معاجم المعاني لم توف حقها، إذ مر عليها الباحثون مروراً عابراً بسبب انشغالهم بالمعجم العربي الكامل أكثر من سواه، كما ركزوا على الخليل ومعجمه[3]، أو من حذا حذوه في التأليف المعجمي، وظل اهتمام الدارسين بكتب الموضوع الواحد غير متلائم مع قيمة مضامينها، إذ- غالباً- ما جاءت الإشارة إليها تمهيداً للحديث عن التأليف المعجمي الشامل، وكأن هذه الكتب لا يمكن أن توجد إلا بتعلقها بتأليفات أخرى.

وكانت بداية معاجم المعاني مما ألف في الرسائل التي جمع فيها الرواة الألفاظ التي تمحور بعضها حول موضوع واحد كالنبات، والشجر وخلق الإنسان للأصمعي (ت204هـ)، والخيل والغنم والوحوش والسباع والطير لأبي عبيد (224)، واللبن والمطر والشجر لأبي زيد الأنصاري، والنبات لأبي حنيفة الدينوري، وألف- أيضاً- في اللباس والطعام والمعدنيات والأنواء والسحاب والبئر، وهي رسائل ضمت مجموعات دلالية تعلقت بموضوع واحد، وكانت هذه الأعمال اللبنة الأساسية في وضع المعاجم العربية كما عرفت فيما بعد[4].

وتعد كتب الحشرات أولى الرسائل من حيث الظهور بسبب تأثر أصحابها بالقرآن الكريم الذي أشار إلى طائفة منها كالنحل والنمل والذباب والعنكبوت والجراد والبعوض، وتناولها المفسرون بالبحث والمعالجة مما أدى باللغويين إلى التأليف فيها، فبلغوا فيها غايتهم ومبتغاهم[5].

ولا شك في أن هذه الرسائل هي التي أنتجت معاجم المعاني أو الموضوعات، واكتمل التأليف فيها في منتصف القرن الخامس، فكان من ثمارها "الغريب المصنف" لأبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ)، وتهذيب الألفاظ لابن السكيت (224هـ)، وفقه اللغة وأسرار العربية للثعالبي (430هـ)، والمخصص لابن سيده (485هـ)، وأساس البلاغة للزمخشري (538هـ)، ونظام الغريب في اللغة للربعي، وكفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ لابن الأجدابي[6] والألفاظ الكتابية للهمذاني (ت320هـ)[7].

ولم تتوقف هذه الكتابات بل استمرت لأهميتها للباحث والمتعلم، فقد ألف الزجاجي (ت311هـ)

كتاباً عن خلق الإنسان، وابن دريد (ت321هـ) عن السرج واللجام، والمطر والسحاب، وابن خالويه (ت370هـ) عن الشجر، وغيرهم كثير، ممن ألف في الموضوع نفسه مثل أحمد بن فارس (ت395 هـ)، والزجاج (415هـ)، والإسكافي (ت421هـ)، وعبد الله بن سعيد الخرافي (ت480هـ)، ومن المتأخرين الصاغاني (ت650هـ)، وشرف الدين علي بن يوسف بن حيدرة الطبيب (ت667هـ)، وجلال الدين السيوطي وغيره[8].

وليس هذا العمل إلا تصنيفاً للغة بحسب المعاني أو الموضوعات، وهو ينم عن أن فطاحله شعروا بمسؤوليتهم العلمية والتربوية تجاه اللغة العربية والأجيال التي يتعلمونها ويعلمونها، فأسهم كل واحد بالقدر الذي يغني الثقافة العربية ولغتها وبناء حضارتها المتميزة ومشاركاً بحبة حصاة في الصرح الحضاري والإنساني.

وكانت هذه الأعمال الجليلة المدونة لألفاظ اللغة العربية ومعانيها مدعاة إلى اهتمام المستشرقين بها في بداية هذا القرن، فنشر أوجست هفنر (Auguste Hafner) رسالة "خلق الإنسان" للأصمعي ضمن كتابه "الكنز اللغوي في اللسان العربي" الذي صدر في بيروت عام 1903، وفي ليبزغ سنة 1905، كما عني فريتش كرنكوي بنشر كتاب "الخيل" لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ونشر وليام رايت (William Right) رسالة "صفة السرج واللجام لابن دريد".

ثم توالت العناية بهذا التراث الضخم من قبل الدارسين العرب في العصر الحديث، فنشر عزة حسن "النوادر لأبي مسحل" بدمشق في سنة 1961م، ونشر إبراهيم السامرائي "كتاب خلق الإنسان" للزجاج ببغداد في 1963، ورمضان عبد التواب "كتاب البئر" لأبي زيد الأنصاري بالقاهرة في 1970[9]. وما تزال العناية بهذا التراث مستمرة، محاولة اكتشاف كنوزه الفكرية والمعرفية، وجعله مسايراً لتطور الحضارة والتقدم العلمي.

مفهوم الحقول الدلالية:

من المعروف أن التحليل الدلالي لبنية اللغة من الأمور الضرورية والأساسية في معالجة دلالة الكلمات سواء أكانت الدراسة تاريخية أم مقارنة أم تقابلية، مما أدى إلى ظهور نظرية الحقول الدلالية التي صارت تسهم في تحديد الدلالة وعناصرها بطريقة محكمة وموضوعية.

ومن أهم مبادئها أن الوحدة المعجمية لا تشترك في أكثر من حقل، ولا توجد واحدة ليس لها مجال محدد، ويتطلب في ذلك مراعاة سياق الكلمات وموقعها في التركيب اللغوي[10].

ويعتمد أصحاب النظرية على الفكرة المنطقية التي ترى أن المعاني لا توجد منعزلة الواحدة تلو الأخرى في "الذهن الذي يميل دائماً إلى جمع الكلمات وإلى اكتشاف عرى جديدة تجمع بينها، فالكلمات تثبت في الذهن دائماً بعائلة لغوية"[11]، أي إن الكلمات لا تشكل وحدة مستقلة، ولا معنى لها بمفردها، ولكنها تكتسب معناها في علاقاتها بالكلمات الأخرى، وأن معنى هذه الكلمة أو تلك لا يتحدد إلا ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة.

فلفظ الإنسان- مثلاً- الذي يعد مطلقاً لا يمكن أن نعقله إلا بالإضافة أو بالنسبة إلى حيوان، ولفظ رجل بإضافته إلى امرأة، ولفظ حار لا يفهم إلا بإضافته إلى بارد وهكذا[12].

فالحقول الدلالية تقوم على فكرة المفاهيم العامة التي تؤلف بين مفردات لغة ما، بشكل منتظم يساير المعرفة والخبرة البشرية المحددة للصلة الدلالية بين الكلمات، وبذلك فإن معنى الكلمة كما يقول جون ليونز (John Lyons) هو محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل المعجمي[13].

تصنيف المدلولات ضمن الحقول الدلالية:

تصنف المدلولات في حقول مفهومية ألفها الفكر البشري، تربط مجموع كلماتها دلالة أسرية مشتركة كحقل الألوان في اللغة العربية، فهي تقع تحت المصطلح العام "لون"، وتضم ألفاظاً مثل: أحمر- أزرق- أخضر- أبيض- أصفر... أو حقل القرابة، أو السكن، أو الحيوانات الأليفة والمتوحشة أو باعتماد علاقة الاشتمال، الترادف، التضاد، الجزء بالكل، الكبير بالصغير، التنافر، أو علاقة التدرج.

فالكلمات التي تمثل تقديرات في جامعة ما نحو: ممتاز- جيد جداً- حسن- مقبول- متوسط- ضعيف- ضعيف جداً، لا يمكن فهم كل منها إلا بالتي فوقها أو في مستواها أو دونها، وتحدد قيمة كل منها من خلال المجموعة التي تنتمي إليها[14].

وقد أصبح لمنهج نظرية الحقول الدلالية تطبيقات كثيرة على الخطاب الأدبي، يذكر منها الدراسة التي قام بها بيير جيرو (Pierre Guiraud) حين تحليله معنى لفظ "الهاوية" (Gouffre) في ديوان "أزهار الشوك" (Les Fleurs du Mal) لبودلير (Baudelaire) حيث أوضح الملامح المرتبطة به مثل: سواد- ظلام- دامس- بارد- مثلج- مؤدي إلى الخوف والدوار، كما بحث عن الكلمات التي تعوضها في قيمتها أو تناقضها نحو: خطيئة- جحيم، واستنتج أن الديوان يخضع لتخطيط وبناء وتنظيم[15].

كما درست أوديت بيتي (Odette Petit) الفصل الأول من كتاب "الأيام" لطه حسين، واستنتجت أن ملامح شخصيته متجلية في لغته التي تكشف عن متناقضات كثيرة[16]، وأورد محمد العبد في كتابه "اللغة والإبداع الأدبي" فصلاً بعنوان "حقول السياب الدلالية" فرأى أن معجم شعر السياب لا يختلف عن شعراء الاتجاه الوجداني بما احتواه من ازدواجية، وذلك أن "أولى صور الازدواجية هو ما تفرضه الرومانطيقية من نزاع بين قوة الحب وقوة الموت، أو ألم الفقد، حتى ليرتجف فرقاً من الحب الرهيب، وهو بين هاتين القوتين يحاول أن يجد رجاءه في الخلاص منهما معاً"[17].

وتستثمر نظرية الحقول الدلالية في الترجمة وبناء المعاجم الثنائية أو غيرها فتساعد الدارس على البحث عما يقابل اللفظ من بين مجموع الكلمات والمعاني الواردة في لغة الهدف، وكذلك تسهم في تصنيف المعاني والمدلولات والموضوعات في العملية التربوية، لتقريب الدلالات إلى ذهن الطفل.

وفي ضوء ما سبق يمكن تعريف الحقول الدلالية بأنها مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تندرج ضمن مفهوم عام يحدد الحقل ويعبر عن مجال معين من الخبرة والاختصاص، وقد عرفها استيفان أولمان (Stephane Ullman) بأنها: "قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة"[18].

الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي:

تفطن اللغويون العرب القدامى في وقت مبكر إلى فكرة الحقول الدلالية من خلال تأليفهم للرسائل الدلالية الصغيرة والمتنوعة، التي ظهرت مع بداية التدوين ثم تصنيف المعاجم الموضوعية بعد ذلك في هذا الميدان.

وكان الهدف منها تعليمياً وعاملاً مساعداً للكاتب والشاعر، إذ تمدهما المعاجم بالكلمات التي يريانها أكثر ملاءمة من غيرها للبحث عن ضالتهما وعرض أفكارهما في دقة وأناقة حول موضوع محدد[19].

وتختلف أعمالهم عن مثيلاتها عند الغربيين في هذا العصر، لأسباب أهمها تغير الزمان وتطوره، وتوسع آفاق الدرس الدلالي، وعمق تقنياته بفضل التقدم العلمي والمعرفي، وليس فيما سبق ضير يلحق بما قدمه العرب القدامى الذين كانت لهم اليد الطولى في هذا الميدان، ولكن اهتمامهم المبكر بالرسائل ومعاجم المعاني لم يصل بطبيعة الحال إلى مستوى تأسيس نظرية قائمة بذاتها الحقول دلالية لأن عملهم كان تطبيقياً أكثر منه تنظيرياً، وعلى الرغم من ذلك فإن التراث اللغوي العربي يحمل في طياته أفكاراً رائدة لا تزال في حاجة إلى من يزيدها دراسة وتحليلاً وتجديداً.

ويكفي في هذا الصدد أن نذكر معجم المخصص لابن سيده لندرك التقارب بينه وبين المعجمات الموضوعية الحديثة التي تبنى على أساس الحقول الدلالية، على الرغم من الفارق الزمني الذي يفصله عنها، وهو عمل ضخم يضع صورة شاملة للغة العربية، فجمع الكلمات حول بعض المحاور الرئيسية المختلفة، ووضع ما يتعلق بالسماء والنجوم في فصل، وكذلك الأرض وأجوازها، والإنسان وما يتعلق به من أسماء وأعضاء وصفات وأخلاق، ووضع النباتات وأنواعها في فصل وكذلك المسائل النحوية والصرفية، وهو عمل لا يخرج عن تطبيقات نظرية الحقول الدلالية.

وقد سار في ذلك على أساس التدرج المعتمد على المنطق والعقل ويوضح ذلك حيث يقول: "فأما هذا الكتاب، من قبل كيفية وضعه فمنها تقديم الأعم فالأعم على الأخص فالأخص، والإتيان بالكليات قبل الجزئيات، والابتداء بالجوهر والتقفية بالأعرض، على ما يستحقه من التقديم والتأخير، وتقديمنا كم على كيف، وشدة المحافظة على التقييد والتحليل"[20].

تطور نظرية الحقول الدلالية:

تطورت نظرية الحقول الدلالية في العصر الحديث حين بدأ يهتم بها عدد من اللسانيين السوسريين والألمان والفرنسيين والانجليز وغيرهم، فقام على سبيل المثال "تريير" (Trier) بدراسة

تنتمي إلى القطاع المفهومي حيث تناول مفردات المعرفة أو الألفاظ في اللغة الألمانية المنتمية إلى فترة ما بين 1200م و1300م فلاحظ أن الحقل المفهومي في 1200م كان مغطى بحقل معجمي متكون من ثلاث كلمات وهي: (Wisheit- الحكمة)، (Kunst- الفن)، (List- الصنعة أو المصطنع)، ولكن بعد قرن من الزمان أي في 1300م صار مغذى بحقل معجمي مشتمل على (Wizzen- Kunst- Wisheit أي المعرفة)، وأوضح أنه حدث تغيير في معاني الكلمات الثلاث ضمن تحديد كلي لبنية الكلمة ولرؤية العالم التي تعبر عنها وتعكسها[21].

واهتم الباحثون بدراسة ألفاظ الأصوات والحركة، وكلمات القرابة على نحو ما قام به جورج مونان (Georges Mounin) في كتابه "مفاتيح علم الدلالة" (Clefs Pour la Semantique)[22]، واعتنوا أيضاً بمعاني كلمات الألوان والأمراض والنبات والأدوية وغيرها، وأدت مثل هذه البحوث إلى التفكير في تأليف معاجم لغوية تتناول الحقول الدلالية.

وسايرت هذه النظرية في العشرينيات من هذا القرن الاتجاه التاريخي الذي كان سائداً آنئذ، ثم اعتمدت على المنهج الوصفي الذي نص على أن اللغة نظام من العلامات تكتسب قيمتها من خلال علاقاتها بالعلامات الأخرى.

وهي الفكرة التي لفت بها فرديان دي سوسير الانتباه حين تحدث عن علاقات التداعي التي تنشأ بين الكلمات الآتية: (ارتاب- خشي وخاف)، وذهب إلى أنها محددة بمحيطها وسياقها، شأنها في ذلك شأن قطعة الفارس في لعبة الشطرنج التي لا تستمد قيمتها إلا بوجودها في علاقة بالقطع الأخرى[23].

والكلمة من هذا المنظور تشبه الإنسان الذي لا ينظر إليه منعزلاً عن بيئته وأفراد مجتمعه، وإنما لمعرفة قيمته ووظيفته ينبغي النظر إليه في علاقاته مع الآخرين.

وقد صار منهج تصنيف المدلولات إلى حقول دلالية أكثر المناهج حداثة في علم الدلالة، لأنه تجاوز تحديد البنية الداخلية لمدلول الكلمات، بكشفه عن بنية أخرى تؤكد القرابة الدلالية بين مدلولات عدد ما منها[24].

وقد اعتنى بها الألمان أكثر من غيرهم مثل هردر (Herder) في 1772، وهمبولت (Humbojdt) في 1836، وأسهم في تطويرها تراير (Jost Trier Porzig) 1934، وويسجردر (Lweisgerder) وإيبسن (Ipsen) وآخرون.

ومن الناحية الفلسفية كانت محل دراسة من قبل كارل برولير (Karl Bruler) في 1934، وهي تنص على معالجة الألفاظ في علاقاتها بعناصر الكلام، وتركز على الطابع الشمولي للنظام اللغوي وتأثير السياق في دلالة الكلمات[25].

ويعتبر ماير (Meyer) من الذين لاحظوا هذه الظاهرة في 1910 عندما بحث الرتب العسكرية، وبين أن كل مصطلح تشتق قيمته من ضمن جدول الرتب التي تكون نسقاً دلالياً[26]،

وكذلك إبسن (Ipsen) حين صنف الكلمات ذات الصلة بالأغنام، وتربيتها في اللغات الهندو-أروبية، وفي العصر الحديث جورج مونان في كتابه "مفاتيح علم الدلالة" لما صنف مدلولات الحيوانات المنزلية والكلمات المتعلقة بالسكن[27].

ولكن العلماء البارزين في تطبيق نظرية الحقول الدلالية في تحليلاتهم اللسانية هم: تراير وأولمان وجورج ماطوري (Goerges Matore) الفرنسي.

ومن المعاجم التي صنفت على أساس المفاهيم في اللغات الأجنبية هي:

- معجم روجيه الانجليزي (Roget) وطبع في 1852م.
- المعجم اللغوي لبواسيير (Boissiere) الموسوم بالمعجم القياسي للغة الفرنسية (Dictionnaire Analogique de la Langue Francaise) وقد نشر في 1885م.
- معجم اللغوي الألماني دورنزايف (Dornseif)، بعنوان: "الكلمات الألمانية في مجموعة مبوبة"، واشتمل على عشرين حقلاً دلالياً رئيسياً، وظهر في 1933م.
- معجم اللغوي الفرنسي ماكيه (Maquet) الموسوم "بالمعجم القياسي" (Dictionnaire Analogique)، رتبت فيه الكلمات وفق الأفكار والمعاني ونشر في 1936م.
- معجم كاسيرر (Cassirer) بالإسبانية وظهر في 1942م.
- وأحدث معجم في هذا الميدان يحمل عنوان "العهد اليوناني الجديد" أي (Greek New Testament)[28].

وهذا إن دل على شيء فإنما يوضح أن فكرة الحقول الدلالية قد عرفها العرب منذ القرن الثاني للهجرة، أما الغرب فلم يعرفها إلا في القرن التاسع عشر وهو ما يبين مدى تقدم الفكرة عند الأولين وتأخرها عند المتأخرين مما يدفعنا اليوم إلى مزيد من البحث في هذا التراث واستجلاء كنوزه.

خاتمة

وأخيراً إن الحقول الدلالية مجال معرفي وعلمي كثيراً ما أهملته دراساتنا اللغوية عبر فترات من الزمن، على الرغم من أهميته في التحليل والتصنيف والفهم، وهو ميدان يبرز أن التراث اللغوي العربي لا يزال يحتفظ بعناصر حيوية وفاعلة، يحتاجها الدارس حين يود أن يضع نفسه في قوة اتجاه تراثه العظيم لينطلق منه للتزود من ثقافة الآخر، وبذلك يجمع ثقافتين الأولى أصيلة وراسخة رسوخ الرواسي، وأخرى حديثة تعد عاملاً أساسياً في التمدن ومسايرة ركب الحضارة الإنسانية.

---

[1] – عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، دراسة دلالية- الألفاظ الخاصة بالإنسان وحياته الاجتماعية والاقتصادية- رسالة ماجستير، مخطوط بمعهد اللغة العربية وآدابها، سنة 1995، ص:53.

(2) – ينظر محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط:7، سنة 1981، ص:154.

(3) – ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب، ط:1، سنة 1987، ص:162.

(4) – ينظر الدكتور حسين نصار، المعجم العربي- نشأته وتطوره- دار مصر للطباعة، ج:1، ص:122.

(5) – ينظر د.حسين نصار، المرجع نفسه، ج:1، ص:123.

(6) – ينظر د.أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، سورية، ط:1، ص:306.

(7) – الهمذاني، عبد الرحمن بن عيسى الكاتب، الألفاظ الكتابية، راجعه وقدم له الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط:2، 1998، بيروت، لبنان.

(8) – ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب، ص:161.

(9) – ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال اللغوي، ص:161.

(10) –ينظر د.أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتاب، القاهرة، ط:2، سنة 1988، ص:90.

(11) – فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950، ص:333.

(12) – ينظر د.كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:2، سنة 1985، ص: 294.

(13) – ينظر د.أحمد مختار، علم الدلالة، ص:303.

(14) – ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:79، وعمار شلواي، المرجع السابق، ص:29.

(15) - Marcel Cressot, Laueance James, Le Style et ses Techniques, P.U.F., 11 édition; Paris; p:93.

(16) – أوديت بيتي، تحليل نصي للفصل الأول من كتاب طه الحسين "الأيام"، ترجمة بدر الدين عروركي، مجلة المعرفة، العدد 182، نيسان 1977، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، ص:58.

(17) – محمد العبد، اللغة والإبداع الأدبي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط:1، القاهرة، 1989، ص:80.

(18) – ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:79، وعمار شلواي، المرجع السابق، ص:29.

(19) – ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:85.

(20) – ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ج:1، ص:10.

(21) – ينظر عمار شلواي، المرجع السابق، ص:31.

(22) – Georges, Mounin, Clefs pour la sémantique, édition Seghers, Paris, 1972.

(23) – د.أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص:303.

(24) - ينظر د.موريس أبو ناظر، مدخل إلى علم الدلالة الألسني، الفكر العربي المعاصر، عدد /19/18، سنة 1980، ص:35.

(25) - Voir, Adam Shaff, Introduction à la sémantique, Traduction du Polonais par Georges Lisovski, édition Anthropos. Paris, 2 édition; P:284.

(26) - بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، ط:1، ص:75.

(27) - ينظر د.كريم زكي حسام الدين، المرجع السابق، ص:296.

(28) - ينظر د.كريم زكي حسام الدين، المرجع السابق، ص: 296، وينظر عمار شلواي، المرجع السابق، ص:35، وينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:306.

□□□

التجديد العروضي الغنائي
في شعر الموشحات الأندلسية

محمود فاخوري(*)

***احتاجت** الدولة العربية في الأندلس إلى قرنين أو ثلاثة قرون من تأسيسها حتى تستقر أركانها وتثبت دعائمها. وعندئذ مال الناس إلى الترف واللهو في حياتهم، وكان من آثار ذلك انتشار الغناء ودواعي الطرب، وزيادة الاهتمام بالألحان، والموسيقا وآلاتها.*

ولاشك أن لهذه الحال الاجتماعية أثراً كبيراً في نشأة الموشحات وشيوعها، لأن الموشحات عامة تدخل في إطار الاتجاه الشعبي الذي هيأ له نمو الشخصية الأندلسية وإسهام الأندلسيين في إنشاد الشعر والإصغاء إلى ألحانه في مجالسهم وأسمارهم.

وهذه الصلة الوثيقة بين الموشحات والغناء تبدو في اعتماد لغة الموشحات على الألفاظ الرقيقة الغزلة الهزازة والمعاني الطريفة، على ما فيها من سطحية، وبموضوعاتها التي تناسب جو الغناء والمرح من غزل ووصف خمر وطبيعة ساحرة عرفت بها بلاد الأندلس ومرابعها العامرة.

وعلى الرغم من قوة الصلة بين الموشحات وبين الموسيقا وطريقة الغناء، فإننا لا نعلم شيئاً عن النظرية الإيقاعية التي قامت عليها الموشحات، ولا عن كيفية أدائها وتلحينها وإنشادها، ولكن الراجح أنها كانت تصاغ على نهج معين لتتسق مع النغم المنشود، وأنها كانت تغنى بطريقة فردية، لا بطريقة "الكورس"، وأن الوشاح هو الملحن غالباً، وقد يكون غيره. أما المغني فهو شخص آخر. وأغلب الظن أن بواكير الموشحات عاشت زمناً بين الناس مسموعة لا مقروءة. ولم يعمد أحد إلى تدوينها في بادئ الأمر. وليس معنى ذلك أن الموشحات جميعاً كانت تغنى، إذ لا شك أن كثيراً منها نظم لغير غرض الغناء والتلحين، ولاسيما تلك التي لا تتصل مناسبتها ولا موضوعها بهذا الجانب: كالهجاء والرثاء والزهد.

وهذا كله يعني أن الموشح فن أندلسي أصيل ابتدعه العرب في ظل ظروف اجتماعية خاصة،

(*) مدرّس في كلية الآداب بجامعة حلب.

وهـذا مـا أكـده المؤلفـون العرب من أندلسيين ومشارقة، كابن خلدون في مقدمته، وابن بسام في ذخـيرته، وابـن دحية في "المطرب"، والمقري في نفح الطيب، وابن سناء الملك في "دار الطراز"، وغيرهم، وإن كانت هنالك أقوال يسيرة تنسب ظهور بدايات هذا الفن إلى المشارقة.

أمـا الأثـر المتبادل بين فن الموشحات وشعر التروبادور Troubaours، فما زال يفتقر إلى مـزيد مـن المناقشـة والتثبـت والتمحيص، وإلى القول الفصل في مدى التأثير والتأثر بينهما[1]. فالموشـحات إذن هـي عربية الأرومة، وفن جديد في الشعر الأندلسي، لأن البيئة في الأندلس كانت مواتـية للتجديد أكثر من المشرق، ويمكن أن نحدد الموشح بأنه قالب شعري عربي وشكل مستحدث للقصـيدة شـذ فـيه الأندلسـيون عن مأثور نظامها الموسيقي الموروث في الوزن الواحد، والقافية الواحدة، إلى نظام آخر يحمل خصائص معينة.

وأهم هذه الخصائص -مما يدخل في نطاق بحثنا هذا- خروج الموشح على نظام القافية الواحدة فـي القصيدة، واللجوء إلى التنويع في القوافي والتوزيع الإيقاعي وفق نسق معين يجعل الموشح حقاً أشـبه بالوشـاح المزيـن المـزركش الذي رصعته الجواهر المتلألئة، وزينته الزخارف والنمنمات الملونـة، فضلاً عن "الخرجة" التي تأتي في خاتمة الموشح زينة أخرى متميزة، عندهم، بخصائص ينبغي للوشاح مراعاتها.

ومـن هـذا المـنطلق، منطلق التجديد العروضي الإيقاعي، والموسيقي الغنائي، نشير إلى أن الوشـاحين الأندلسـيين -علـى كـثرتهم- لم يبينوا لنا بصورة واضحة قواعد الموشح وأسس بنائه ومصـطلحاته، وإن كـنا نجد هنا وهناك بعض الإشارات إلى أصول هذا الفن. وربما كان ابن سناء الملـك، المصـري، (608هـ/1212م) أول من حاول أن يحدد قواعد هذا الفن الشعري وأوزانه، ويبيّـن لنا خصائصه وطرق نظمه، وذلك في كتابه القيّم "دار الطراز في عمل الموشحات". وتكونت نتـيجة لذلـك كله جملة من التقسيمات والتصنيفات التي حملت مصطلحات مختلفة، ومتضاربة في دلالاتهـا أحـياناً. إلا أنـنا سنقتصـر على أيسرها وأقربها منالاً، مما لا يتعب القارئ في استيعابه وتفهمه:

إن أهم أقسام الموشح وعناصره هي: القفل، والبيت، والغصن، والخَرْجة. وهذا ما نوضحه في بعض مقاطع الموشح التالي لابن زُهر الأندلسي (595هـ/1199م):

حَـيِّ الوجـوه المِلاحـا وحَـيِّ نُجـلَ العـيونْ

هـل فـي الهـوى مـن جُـناحِ

أم فـي نديـم وراحِ؟

---

[1] ممن تناول هذا الموضوع بالبحث: ميشال عاصي في كتابه "الشعر والبيئة في الأندلس" ص112-114 ومحمد إسماعيل شلبي في كتابه "دراسات أدبية في الشعر الأندلسي" ص90-95.

رام النصيحُ صلاحي

وكيف أرجو صلاحها · بين الهوى والمجون؟

أبكي العيونَ البواكي

تذكارُ أحبابِ السِّماك

حتى حمامُ الأراكِ

بكى شجوني وناحا · على فروعِ الغصون[1]

افتتح هذا الموشح بالبيت الأول وهو المطلع، ويسمى قفلاً. وهو على البحر المجتث (مستفعلن فاعلاتن) بضرب مقصور (فاعلاتن). وعلى وزنه هذا، وقافيتي صدره وعجزه توالت بعده الأقفال كلها، ويضم هذا الموشح ستة أقفال، يبدأ بقفل وينتهي بقفل، ويسمى عندئذ "التام".

والأقفال أساسية في الموشح، وبدونها لا تكون المنظومة موشحاً، وهي الوحدة الأولى فيه. ويسمى كل شطر من شطري القفل: غصناً.

أما الوحدة الثانية في الموشح فهي التي تلي القفل، وتتألف هنا في موشح ابن زهر من ثلاثة أشطر أو أغصان وزن كل منها (مستفعلن فاعلاتن) أيضاً، تسمى بمجموعها "بيتاً". وعددها خمسة "أبيات". وهي جميعاً تتفق فيما بينها في الوزن ولكنها تختلف في القوافي. وهذا النظام هو الغالب في الموشح عامة، وهو المسمى "بالتام" ويكون مؤلفاً -كما نرى- من ستة أقفال، وخمسة "أبيات". وكلها ذات وزن عروضي واحد. فإذا لم يبدأ بقفل، بل بـ "بيت"- وهذا قليل- سمي الموشح "أقرع".

ولا يقتصر القفل في الموشح على بيت شعري واحد ذي شطرين أو غصنين، بل قد يكون أكثر من ذلك، وكذا "البيت" بين القفلين يمكن أن يكون مؤلفاً من عدة أغصان، تكتب على نسق شاقولي (عمودي)، أو أفقي في سطر واحد.

أما "الخَرْجة" فهي القفل الأخير من الموشح -كما قال ابن سناء الملك في كتابه "دار الطراز"- وإذا كان القفل الأول في الموشح ليس عنصراً رئيسياً، فإنه في غاية الأهمية عندما يكون في خاتمة الموشح، وهو الذي يعرف بالخرْجة، وهي ركن أساسي يوليه الوشاحون عناية خاصة، ولها شروط تنسجم مع جو الطرب والغناء المواتي للموشحات.

والموشح، بعد هذا، بأقفاله و"أبياته" وأغصانه وخرجته يؤلف وحدة كاملة مترابطة فيما بينها في المعنى، كما الأبيات كلها في القصيدة العربية الموروثة، وهذا التقسيم الاصطلاحي الإيقاعي لأجزاء الموشح لا يعني أنها منفصلة فيما بينها من حيث الأفكار والمعاني.

[1] *ملامح الشعر الأندلسي، د.عمر الدقاق، ص 355.*

وبعد هذه الوقفة عند أجزاء الموشح وعناصره التي تؤلف بنيته ووحدته، يحسن بنا أن نتحدث عن وزنه العروضي أو التفعيلي، ومدى ما فيه من تجديد أو تقليد في هذا الجانب. وفي هذا السياق الغنائي القائم على التلحين والوزن يمكن أن نقسم الموشحات إلى خمسة أقسام:

1-قسم يلتزم بالبحور الشعرية الستة عشر الموروثة، التزاماً تاماً، من حيث أوزانها المعروفة، أما فيما عدا ذلك فإنها تختلف في شكلها الفني وتوزيعها الإيقاعي عن شكل القصيدة، وقليل من الوشاحين من يلتزمون بنظام الشطرين وحده في الموشح -على طريقة القصيدة العربية- لكنهم حتى في هذه الحالة يحافظون على طريقة الأقفال و "الأبيات" دون مراعاة الخرجة.

ومن هذا القبيل موشحة ابن سهل الإشبيلي (649هـ/1251م) التي بدأها بقفل مؤلف من أربعة أشطر، على بحر الرمل:

هل درى ظبيُ الحمى أنْ قد حمَى	قلبَ صبٍّ حلّه عن مكنسِ؟
فهو في حَرٍّ وخفْقٍ مثلما	لعبتْ ريحُ الصَّبا بالقبسِ

وختمها بهذا القفل الأخير:

قلتُ، لمّا أن تبدّى مُعْلَما	وهو من ألحاظه في حَرسِ
أيُّها الآخذُ قلبي مَغْنما	اجعلِ الوصلَ مكانَ الخُمُسِ

وما بين القفلين، الأول والأخير، تأتي "الأبيات" وعددها خمسة، على وزن الرمل أيضاً، ولكن قوافيها تختلف من "بيت إلى آخر" وكل بيت مؤلف من ستة أشطر، وأولّها بعد المطلع (القفل الأول) وقافيته راء ساكنة:

يا بدوراً أشرقتْ يومَ النوى	غُرراً تَسلكُ بي نهجَ الغَرَرْ
ما لنفسي في الهوى ذنبٌ سوى	منكم الحسنُ، ومن عيني النظَرْ
أجتني اللذّاتِ مكلومَ الجَوى	والتذاذي من حبيبي بالفِكَرْ(1)

ثم تتوالى "الأبيات" بين الأقفال على هذا النسق.

وأما النوع الآخر من الموشحات الجارية على الأوزان الموروثة فإن الوشّاح لا يلتزم نظام الشطرين المتقابلين، بل ينوع في بناء الموشح من حيث الالتزام بالشطرين معاً في الأقفال، وبشطر واحد أو أكثر في "الأبيات".

ومثال ذلك موشح ابن زُهر الأندلسي (595هـ/1199م) وهو موشح تام على بحر الرمل، ذو

(1) ديوان ابن سهل الأندلسي: جمعه أحمد حسنين القرني -القاهرة 1344هـ، 1926م، ص 53-55.

ستة أقفال وخمسة "أبيات"، وكل بيت مؤلف من ثلاثة أشطار، والقفلان الأولان يأتيان على النمط التالي، مع القفل الواقع بينهما، وتتبعهما بقية الأقفال والأبيات على النمط نفسه، مع اتفاق في قافية الأقفال، واختلاف في قوافي "الأبيات":

أيها الساقي إليك المشتكى قد دعوناك وإن لم تسمعِ

ونديمٍ همتُ في غرّتهِ

وبشربِ الراح من راحتهِ

كلما استيقظَ من سكرتهِ

جذبَ الزقَّ إليه واتّكا وسقاني أربعاً في أربعِ[1]

2-قسم يظهر فيه التجديد على استحياء، وهو ما يفعله بعض أصحاب الموشحات من ابتعاد موشحاتهم قليلاً عن البحر التقليدي، وذلك بتعديل بعض تفعيلاته، أو إدخال شيء من الزيادة أو النقصان في حركاته وكلماته، أو في تقفية حشو الأبيات في موضع معين للتزيين والزخرفة، ومثال ذلك الموشح التام -الذي سبق- لابن زهر وأوله:

حَيِّ الوجوهَ المِلاحا وحَيِّ نُجلَ العيونْ

هل في الهوى من جُناحِ

أو في نديمٍ وراح؟

رام النصيحُ صلاحي

وكيف أرجو صَلاحا بين الهوى والمجونْ؟

فهذا الموشح يقوم في أصله على وزن البحر المجتث (مستفعلن فاعلاتن)، ولكن ابن زُهر لم يبق الضرب في الأقفال كلها على فاعلاتن بل جعله "مقصوراً" بحذف ساكن السبب الخفيف في آخره وتسكين ما قبله فصار (فاعلاتْ = فاعلانْ). وهذا التغيير لا وجود له في وزن المجتث الموروث.

ومن هذا القبيل موشح أبي بكر بن بقي (540هـ/1145م) وأوله:[2]

يا ويحَ صبٍّ إلى البرق له نظرْ وفي البكاء معَ الوُرْقِ له وطرْ

من أجل بُعدِ عن صَحْبي بكيتُ دمَا

---

[1] أدباء العرب: بطرس البستاني 77/3، وتاريخ الأدب العربي: د.عمر فروخ 540/5.

[2] ملامح الشعر الأندلسي: د.عمر الدقاق، ص341.

كم لي هنالك من سِرْبِ ووصْلِ دُمى

وعسكرُ الليلِ في الغربِ قد انهزَما

والصبحُ قد فاضَ في الشرقِ له نهَرٌ وسال من أنجُمِ الأُفْقِ دمٌ كدِرٌ

فهذا الموشح من وزن البسيط التام، ولكن الوشّاح التزم قافاً مكسورة في وسط الحشو من شطري الأقفال جميعاً، وبذلك بناها على أربع قواف يُتوقّف عندها في القراءة أو الإنشاد بما يجعل القفل خارج البحر البسيط من حيث الظاهر.

أما "الأبيات" فقد جعل أغصانها شطراً من البحر البسيط، ولكنه جعل لكل غصن قافيتين (ب +ما) بحسب الظاهر مع أن تفعيلات الغصن كلها متتابعة في الوزن (مستفعلن فعلن مستفعلن فعلن) ثم نوّع هذه القوافي في سائر أغصان "الأبيات" ضمن الموشح كله.

3-ونوع ثالث من الموشحات الموزونة، وهو ما اشترك فيه أكثر من وزن واحد، ويكون ذلك بإحدى طريقتين:

آ- استخدام بحر واحد في موشح واحد كامل، وذلك بتوظيف حالاته المختلفة من زحافات وعلل، وأعاريض وأضرب، وتام ومجزوء، ومشطور ومنهوك ضمن الموشح نفسه، لا يخرج في ذلك كله عن بحر واحد داخل الموشح المنشود، كأن تأتي أشطار على الرمل التام، وأخرى على مجزوء الرمل.. أي يتفاوت عدد التفعيلات وأشكالها.

ب- أن يجمع صاحب الموشح بحرين اثنين في موشح واحد بحيث يأتي بأشطر على بحر ما، تام، أو مجزوء، أو منهوك، ثم يعدل عنه في أشطر تالية إلى بحر آخر مختلف التفعيلات، وذلك في حال تنقله من القفل إلى البيت. أما الأقفال أو الأبيات فيبقى كل منها ملتزماً وحدة البحر مع نظائره في الموشح نفسه، من أقفال و"أبيات"، إضافة إلى وحدة القافية بين الأقفال، أو في حشو الأقفال و "الأبيات" المقفّاة" في حشوها. ومثال ذلك موشح للأعمى التطيلي (القرن 3هـ = 9م) يقول فيه[1]:

المطلع (القفل الأول)

ضاحكٌ عن جُمانْ سافرٌ عن بَدرِ

ضاق عنه الزمانْ وحَواهُ صَدري

• •

[1] ديوان الأعمى التطيلي: تحقيق د.إحسان عباس -بيروت 1963م. ص253.

البيت الأول

آهِ ممّــــا أجِـــــدْ	شـــفّني مـــا أجِـــدْ
قـــام بـــي وقَعـــدْ	بـــاطش مُتّـــئدْ
كلّمـــا قلـــتُ قـــدْ	قـــال لـــي: أيـــن قـــد؟

• •

القفل الثاني

وانثـــنى خـــوطَ بـــانْ	ذا مَهَـــزٍّ نَضْـــرِ
عابثَـــتْهُ يَـــدانْ	للصَّـــبا والقَطْـــرِ

وهكذا دواليك..

وقد جاءت التفعيلات في هذا الموشح على الوجه التالي:

المطلع (القفل الأول)

فاعلـــن فـــاعلانْ	فاعلـــن مفعولـــنْ
فاعلـــن فـــاعلانْ	فعلـــن مفعولـــنْ

البيت الأول:

فاعلـــن فاعلـــن	فاعلـــن فاعلـــن
فاعلـــن فعلـــن	فاعلـــن فاعلـــن
فاعلـــن فاعلـــن	فاعلـــن فاعلـــن

القفل الثاني:

فاعلـــن فـــاعلانْ	فاعلـــن مفعولـــنْ
فاعلـــن فـــاعلانْ	فاعلـــن مفعولـــنْ

4-وقســم من الموشحات له أوزان وتفعيلات خاصة يدركها السامع عند القراءة أو السماع، ويستعذبها الذوق ولكنها لا تنطبق على شيء من أوزان الشعر العربي الموروثة.

وقد حاول بعضهم حصر الأوزان والتفعيلات التي بُني عليها هذا النوع من الموشحات وجهدوا فــي أن يردّوها إلى نظام الأوزان العروضية التي حصرها الخليل الفراهيدي ومَن بَعدهُ في البحور

الستة عشر، وفروعها، حتى أوصلوها إلى نحو 150 وزناً أو بحراً مخترعاً، لا عهد للشعر العربي بهـا، ولكـن محـاولاتهم هذه اتسمت بشيء كبير من التكلف والافتعال، فضلاً عن أنها لم تستقص أوزان الموشـحات كافة، فما زالت هناك موشحات خارج تلك الأوزان ولكن الإيقاع فيها -على كل حال- هو عربي خالص، وتفعيلاتها متناسقة مع اختلاف تنويعاتها، وإن كانت لا يمكن أن تنتمي إلى بحـر معيـن كالبسيط أو مجزوء الكامل.. الخ فالوزن العربي لم يُقفل بابه على مر العصور، وليس هـناك مـا يحول بين الشاعر المجدّد وبين استخراجه ما يريده من أوزان، إذا جرى في الاستخراج على قاعدة سليمة في التقفية والإيقاع.

ومثال هذا النوع قول ابن اللّبانة (507هـ/1113م):

القفل الأول

كم ذا يؤرّقني ذُو حَدَقِ مَـرضَى صِـحاحِ لا يُليـنَ بـالأرَقِ[1]

البيت الأول

قـد بـاح دمعـي بمـا أكـتمُه وحـنّ قلبـي لِمـنْ يَظلِمُـهُ

رشَـا تمـرُنُ فـي "لا" فَمُـهُ كـم بالمُـنى أبـداً ألـثِمُه

القفل الثاني

يفترُّ عن لؤلؤٍ في نَسقِ مـنَ الأقاحـي بنَسـيمهِ العَـبِقِ

وجاء الوزن فيه على الوجه التالي:

القفل (1)

مسـتفعلن فعِلـن مفتعلـن مسـتفعلن متفْعلـن مفاعلَتـن

البيت (1)

مسـتفعلن فاعلـن مفتعلـن متفْعلـن فاعلـن مفتعلـن

متفعلـن فعلـن مفْتعلـن مسـتفعلن فعلـن مفتعلـن

القفل (2)

مسـتفعلن فاعلـن مفتعلـن متفْعلـن مفتعلـن مفاعلتـن

5-والقسـم الخـامس والأخير من الموشحات ما ليس له وزن يدركه السمع عند قراءته أو إنشـاده، ولا يوزن إلا بالتلحين وذلك بمد حرف، وقصر آخر أو خطف حركته، وإدغام حرف في

[1] الموشحات والأزجال: مصطفى عوض الكريم ص55.

حرف، وغير ذلك من فنون التلحين.

وهـذا النوع -كما قال ابن سناء الملك -لا يدخل شيء منه في أوزان العرب، وهو النمط الذي يسود أكثر نماذج الوشاحين في الأندلس، وعدده لا يقع تحت حصر، ولا يستقصيه إحصاء، لأنه قائم علـى التلحيـن فقط، ولا ميزان له إلا الضرب على العود أو النفخ في الأرغن، ولا ضابط له سوى النغم والإيقاع عن طريق مد الصوت بالإنشاد والغناء، أو قصره وحبسه، حتى ينسجم مع اللحن العام الذي يسود الموشح المغنى.

وهـذا يؤكـد التلازم والتواشج الوثيق بين التوشيح والغناء، وما كان من هذا النمط فإنه لا يعلم صالحه من مختله إلا بميزان الغناء والتلحين الذي يجبر كسره، ويقوّم معوجّه، ويردّه صحيحاً. ولكن هذا لا يمنع من ورود بعض الكلمات أو التراكيب فيه موزونة أحياناً على بعض التفعيلات.

ومثال هذا النوع قول ابن القزاز في مطلع موشح له[1]:

رُحْ للـســراح وباكِــرْ بالمُعْلَمِ المَشُوفْ غَبوقا وصَبوحْ علـى الوتَرِ الفصيحْ

لـيس اسـمُ الخمـرِ عندي مأخوذاً فاعلَمْ

إلاّ مِـن خـاءِ الخَـدِّ وميمِ المَبْسِمْ

وَراءِ ريــقِ الشَّـهْدِ العاطِرِ الفَمْ

فكُــنْ للهــم هاجِــرْ وصِلْ هذي الحُروفْ كي تَغْدو وتَروحْ بجســمٍ فــيه رُوحْ

• • •

أخـيراً، إن الموشـحات فن شعري أندلسي، وهو فن جديد مستقل بمفرده، ونماذجُه المختلفة لا تتفق مع القصيدة الشعرية الموروثة في جوانب كثيرة، أبرزها الشكل، واللغة، والقافية، والوزن، كما أنها تتصل اتصالاً قوياً بفن الموسيقا وطرائق الغناء في الأندلس.

ولاشـك أن هـذا الفـن اكتسـب على مدى الأيام قيمة كبيرة، ومكانة سامية في ميدان الغناء والطرب، حتى إنه استهوى المشارقة، فراح عدد منهم ينظم الموشحات كابن سناء الملك، وابن نُباتة المصـري، وصـفي الدين الحلي، وتابعهم آخرون حتى العصر الحديث كالشاعر أحمد شوقي الذي نظـم موشـحته "صـقر قـريش" على طريقته الخاصة، وقبله سليمان البستاني في ترجمته لإلياذة هوميروس، فبرهنا بذلك على مطاوعة هذا الفن لنظم الملاحم.

وبذلـك تكـون الموشحات الأندلسية منعطفاً بارزاً في مسيرة الشعر العربي، لأنها أول محاولة تجديديـة في الشعر العربي على الإطلاق، والذي عرف بتقاليده الفنية الراسخة، وعراقة تلك التقاليد وقوتها، لذلك لو لم يكن للموشحات إلا أنها كسرت هذا الطوق، وانطلقت منه إلى نظام شعري جديد،

[1] الموشحات والأزجال، مصطفى عوض الكريم، ص54.

لكفي أن تلتفت إليها الأنظار، ويُبحث عن دواعيها ونتائجها، وإن كان هذا النظام الجديد مرتبطاً بإطار التقفية والتنويع في الوزن والإيقاع الموسيقي، وتنوع الأجواء الفنية الخارجية دون أن يتعداها إلى المضمون المرتبط برؤيا الشاعر إلى الوجود، والمتصل بمنابع الثقافة الفكرية، وآرائه في الحياة الاجتماعية، وسبر أغوار النفس.

ولاشك أن فن التوشيح كان نقطة انطلاق حثيث إلى السير في طريق التجديد العروضي والإيقاعي النغمي في الشعر العربي الحديث الذي بدأ يتحرر من رتوب القافية، ويخرج على توازن الأشطار في القصيدة العربية، ويبتعد عن التكلف والتصنع في اللغة والأسلوب، مما ساعد على ولوج الشعراء مجالات أخرى في فنون القول: كالقصص الشعرية، والملاحم، والأدب التمثيلي، وكذلك كان فن التوشيح مرتكزاً للتجديد في الشعر التفعيلي المعاصر، وأنماطه الإيقاعية المختلفة عند الشعراء في المشرق وفي المهجر، من أمثال خير الدين الزركلي، وخليل مردم والأخطل الصغير، وعمر أبو ريشة، ونازك الملائكة، وفدوى طوقان، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الوهاب البياتي، والياس فرحات، والشاعر القروي، وفوزي المعلوف وشفيق المعلوف وغيرهم.

■■

■ المصادر والمراجع

1- أبو نواس الأندلس، ابن سهل الإسرائيلي: محروس منشاوي الجالي- القاهرة 1986م.

2- الأدب الأندلسي: مصطفى الشكعة -بيروت 1983 م.

3- أدباء العرب: بطرس البستاني -بيروت 1937م

4- تاريخ الأدب الأندلسي "عصر الطوائف والمرابطين": إحسان عباس -بيروت 1962م،

5- تاريخ الأدب العربي (الجزء الخامس): عمر فروخ -بيروت 1982م.

6- دار الطراز في عمل الموشحات: ابن سناء الملك -تح. جودة الركابي- دمشق 1977م.

7- دراسات أدبية في الشعر الأندلسي: سعد إسماعيل شلبي -القاهرة 1972م.

8- ديوان ابن سهل الأندلسي: جمعه وشرحه: أحمد حسنين القرني -القاهرة 1926م.

9- ديوان الأعمى التُطيلي: تح. إحسان عباس- بيروت 1963م

10- الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، محمد مجيد السعيد -بيروت 1985م.

11- الشعر والبيئة في الأندلس: ميشال عاصي- بيروت 1970م.

12- في الأدب الأندلسي: جودة الركابي -دمشق 1955م.

13- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون- طبعة دار الشعب -القاهرة

14- ملامح الشعر الأندلسي: عمر الدقاق -بيروت 1972م.

15- موسيقا الشعر العربي: محمود فاخوري -حلب 1981م.

16- الموشحات والأزجال: مصطفى عوض الكريم - القاهرة 1965م.

□□□

النظام العشري في التراث العلمي العربي والإسلامي

فاروق حسن نور الدين*

القسم الأول: الثقافة وأثرها في التقارب بين الأمم:

لقد كان تأسيس الخوارزمي للنظام العشري نهاية لعصور من الاضطرابات الرياضية الحسابية وبداية لعصر عبقري عربي في الرياضيات.

أ-أهمية الإبداع والإضافة في التراث العلمي العربي والإسلامي:

بلغ عصر الخليفة العباسي المأمون وما بعده في بداية العصر الوسيط من حيث الاهتمام العلمي والغزارة موقع القمة في تكوين التراث العلمي العربي، باحتواء العلماء الذين قاموا بنقل علوم الهند والفرس واليونان القديمة إلى العربية وبالتالي إلى العرب والمسلمين. هذا وقد كان الاهتمام بترجمتها إلى اللغة العربية في قالب من النقل الممزوج بالشرح والتوسع للاطلاع ثم التصحيح والشرح والإبداع لينتفع منه كل القراء له، مما كوّن البدايات لنشوء التراث العلمي العربي وتطويره وبالتالي تطور الحضارة العربية به، ومن ثم كان سبباً في إغناء الحضارات الأوروبية فيما بعده.

وقد ورد في مقدمة كتاب الخوارزمي "الجبر والمقابلة" إشارة إلى تصنيف الكتب ومنفعتها للناس: "ولم يزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب بما يصنفون من صنوف

* عضو الجمعية السورية لتاريخ العلوم.

العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بمقدار الطاقة... ويحملونه على أنفسهم من المشقة في الكشف عن أسرار العلم" وفي نفس المقدمة يتابع الخوارزمي تصنيف العلماء الناقلين لحضارة الأقدمين بقوله: (إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خللاً فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه) [1].

كما أوضح عالمنا قيمة الحوافز المشجعة التي ينالها العلماء ليبرزوا إلى الميدان فيغنوا الحضارة الإنسانية وينتفع بهم الناس كل الناس حينما يتابع قوله أيضاً: (وقد شجعني المأمون أمير المؤمنين على إيضاح ما كان مستبهماً ولتسهيل ما كان مستوعراً على أن ألفت من حساب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصراً لطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم ومقاساتهم وأحكامهم وتجاراتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكرى الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه).

ب- النطق بالعربية وصيغة الإنسان العربي الفاعل المتفاعل بالحضارة الإنسانية:

لقد ساهم الإنسان العربي في بناء حضارات الأمم الأخرى والتقدم العلمي للعالم وذلك ما يكسب تراثنا العلمي العربي والإسلامي صفة التحولية والتعميم وبالتالي يدفعنا إلى المزيد من تشجيع نشر الثقافة العلمية والحث على تأصيل العلم في البيئة العربية وتوطينه وتهجينه والسعي لتثبيت اللغة العربية كلغة علمية عصرية تستعمل في ميدان العلم كما تستعمل كلغة سادسة في منظمة الأمم المتحدة.

هذا وقد انتقلت العلوم إلى العرب في العصر الوسيط عن طريقين طويلين هما:

المذهب الهندي عن طريق الفرس متمثلاً في كتاب السند هند الذي أوجد الخوارزمي مختصراً عنه، كذلك جاءهم المذهب اليوناني عن طريق السريان متمثلاً في كتاب المجسطي لبطليموس، هذا وقد غلب المذهب اليوناني لدى العلماء العرب المذهب الهندي لديهم

مما تقدم يمكن القول إن التراث العلمي الحضاري المعروف لأمتنا العربية لم يبدأ من الصفر ولم ينته إلى اللانهاية، وقد تم انتقال هذا التراث إلينا بما يشبه الدوائر المائية التي يحدثها إلقاء حجر على سطح الماء الراكد تبدأ صغيرة ثم تتوسع وتتوسع حتى تتلاشى في النهاية. وهكذا توسعت سبل المعارف لدينا في العصر العباسي حتى بلغت القمة في ذلك الوقت، وأصبحت بغداد قبلة العالم في حينه إلى أن تلاشى ذلك في عصر الانحطاط في نهر دجلة والفرات حينما ألقى المغول والتتار بهذا التراث العلمي فيهما والذي بدأ يظهر من جديد في أوربا بشكل آخر.

---

[1] الصفحة ١٥-١٦.

﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾[2] ونحن على ضوء هذه الآية نقيس بالتدليل على كيفية إغناء العرب للحضارة الإنسانية والحفاظ على استمراريتها عن طريق ترجمتها وشرحها والإضافات عليها وتوسيعها على مبدأ تحول الكم إلى نوع ونفي النفي وبالتالي تطور العلم اللاحق على يد العرب على حساب انتقاء السابق والمأخوذ ممن سلفوهم من الأمم.

جـ-تحديد هوية الخوارزمي:

يحدد إنتاج العالم أو الكاتب اسمه ويوضح هويته ضمن العصر الذي وجد فيه والبيئة التي نشأ فيها وقد كانت المعرفة التي اكتسبها عالمنا الخوارزمي مرتبطة بقدرته على التحليل والتوضيح والإبداع وهو في أصله يعود إلى ضفاف بحيرة خوارزم (آرال في التركستان) ولم يعرف عن حياته سوى أنه وفد إلى بغداد أيام الخليفة العباسي المأمون وعمل مشرفاً على مكتبته وتواترت الأخبار عنه إلى أن وفاته بعيد سنة ٢٣٢هـ-٨٤٦م. وخوارزم جزء من الامبراطورية العربية والإسلامية في ذلك الوقت، تكلم العلماء والنابهون فيها وكثير من أبنائها اللغة العربية وكتبوا بها بدافع تنفيذ تعاليم الدين الجديد الذي جاءهم به العرب فاعتنقوه وعاصروه وأغنوا الحضارة العربية وهي في أوجها وتفاعلوا معها أعطوها من أنفسهم ومن علوم الآخرين. إنهم النابهون الأقدمون الذين اشتركوا طوعاً في تكوين التراث العلمي العربي بعد أن سهلت لهم اللغة العربية والإسلام الانصهار باللغة العربية فأغنوا وأعطوا العالم.

هذا وإن من استعرض الموسوعة العربية الميسرة[3] وجد أن أبا عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي أسبق زمناً لثلاثة مشاهير آخرين من العلماء الذين حملوا كنية الخوارزمي وهم بالإضافة إليه: أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي المشهور أكثر بالبيروني، (ولد في بيرون عاصمة خوارزم عام ٣٦٢هـ-٩٦٣م وكانت بينه وبين ابن سينا مراسلات واتصل بمنصور بن نوح الساماني والتحق ببلاط السلطان محمود الغزنوي وابنه مسعود الغزنوي من بعده. وحل البيروني أعمالاً تعرف بمسائل البيروني وهي التي لا تحل بالمسطرة والفرجار، ومنها قسمة الزاوية ثلاثة أقسام متساوية. وذكر أن سرعة النور أسرع من سرعة الصوت واستخرج الأثقال النوعية لثماني عشرة مادة، وألف عدداً كبيراً من الكتب تعدادها كما ذكر ٤١٧ كتاباً.

ومحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي أبو عبد الله (ولد في نيسابور عام ٣٨٧هـ-٩٩٧م، وعاش في بلاط السامانيين، ألف دائرة معارف عربية هي كتاب (مفاتيح العلوم)[4] وجعلها في مقالين أولهما للعلوم العربية: الشريعة والفقه والكلام والعروق والتاريخ، وثانيهما للعلوم الداخلية كما

(2) سورة البقرة الآية رقم ٢٥.
(3) صفحة ٧٦٧ صادرة عن مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بإشراف محمد شفيق غربال.
(4) إدارة الطباعة المنيرة ١٣٤٢هـ وليدن بريل ١٩٦٨م.

سـماها: الفلسـفة، المنطق، الطب، الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقا، الحيل (الميكانيكا)، الكيمياء. وجل ما استوعبته دائرة المعارف هذه كما وجدناها /١٦٧/ صفحة ولكن الموسوعة العربية الميسرة تذكر أنه كانت لــه قيمة كبيرة عند المشارقة والمستشرقين).

أما الرابع الذي هو آخرهم فهو أبو بكر الخوارزمي ابن أخت الطبري صاحب التاريخ (فقد كان من الأدباء وحفظة الشعر فيخرج بذلك عن نطاق تاريخ العلوم عند العرب).

هـذا وقد تعايش العلماء الثلاثة في العصر الوسيط على فترات متقاربة والحضارة العربية في أوجها تقابل عصر الظلام في أوربا آنذاك وقد ساهموا في تكوين التراث العلمي العربي مما حدا بنا إلى ضرورة تحديد هوية عالمنا الخوارزمي مستند بحثنا بعد مرور اثني عشر قرناً على ميلاده وهو أبـو عـبد الله محمـد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب السند هند الموجز والزيج الأول والثاني وكـتاب الـرخامة، إلا أن أشهر كتبه هو كتاب الجبر والمقابلة فهو واضع علم الجبر الذي بقي عدة قـرون مسـتخدماً لم يخط بعده هذا العلم أية خطوة واسعة مما يؤكد عبقريته وأخذت أوربا عنه هذا العلـم واحتفظـت بنفس التسمية لــه في لغاتها فقالت عنه Algebra, Algebre وهذا التأكيد يمنع اللـبس والاخـتلاط الذي وقع فيه بعض الشارحين وناقلي العلوم إضافة إلى أهميته بالنسبة لأجيالنا العربـية المهـتمة بالبحـث والتحقـيق بعد أن وجدوا الكتاب المطبوع باسم الجبر والمقابلة إنما هو اختصـار لكتاب واسع، وليست بنسخة المؤلف بل نسخة ترجع إلى عام ٧٤٣هـ-١٣٤٢م بعد وفاة الخوارزمـي بـنحو خمسمائة سنة، ولو أننا قارنا النسخة العربية المطبوعة بالنسخة التي نقلها إلى اللاتينـية الراهـب الانكليزي R. Chestry روبرت الشستري لوجدنا بينهما اختلافاً ظاهراً[٥]، أما كـتاب الجـبر والمقابلـة للخوارزمي الذي نقله إلى اللاتينية المستشرق (Olard Albathy أولارد الباثـي) فيعتـبر أول كـتاب عربـي تـرجم ودخل إلى أوربا[٦] في مجال الرياضيات مما يعطي الخوارزمي قصب السبق.

وبذلـك يكـون العـالم مديـناً للخوارزمـي بعلـم الجبر كما أوردت ذلك إحدى موسوعات La Rousse (لاروس الفرنسية)[٧] التي ذكرت ما ترجمته:

"الخوارزمي دلل على القواعد الأولية للحساب الجبري حينما حول الحد من طرف المعادلة إلى الطـرف الآخـر منها بتعديل الإشارات متابعاً حذف العناصر المتساوية في طرفي المعادلة الجبرية أي: (حل المعادلة من الدرجة الثانية)". هذا مع العلم أن الجبر كان معروفاً عند العرب وغير العرب إلا أن الخوارزمي جعل منه علماً منظماً إذ خرج منه من الحال التي عرفه فيها اليونان والهنود إلى المعادلـة العامـة التي هي أم المعادلات كلها وأساس علم الجبر بالتالي. وإخراجه من نطاق الأمثلة المفـردة ليجعل منه نظاماً آلياً ذا قواعد مقررة ثابتة، ومن أجل ذلك يبدو أن علم الجبر كما جاء به

---

(5) صفحة ٣٣١ وما بعد من كتاب تاريخ العلوم عند العرب للدكتور عمر فروخ- إصدار دار العلم للملايين.

(6) الموسوعة العربية الميسرة، صفحة ٧٦٧.

(7) *Larousse/ 3 volume*

الخوارزمي لم يكن هندياً خالصاً ولا يونانياً خالصاً، وإنما كان علماً جديداً متميزاً عما سلفه، ولكن كيف وصل الخوارزمي إلى ما وصل؟

-إذا لم يكن الخوارزمي هو مبتدع علم الجبر حصراً، فإنه هو الذي جعل من الجبر علماً مستقلاً قائماً بنفسه.

د-مناقشة كتابي السند هند الموجز والجبر والمقابلة وتحري نقاط الإبداع والعبقرية:

(السند هند) وهو اسم محرف عن (سدهانتا) ومعناها (المعرفة) وقد أطلق هذا الاسم فيما بعد على كتاب يبحث في علوم النجوم. وهناك خمسة مجاميع في الرياضيات والفلك تحمل هذا الاسم أقدمها (سوريا هانتا) الذي وضع شعراً في أربعة عشر باباً من قبل مؤلفه. وكذلك من هذه المجاميع أيضاً (بنكا سد هانتيكا) التي وضعها العالم الهندي (فراهميهرا) عام ٥٠٥م.

ومع أن الغالب على مجاميع سدهانتا كلها أثر العلم اليوناني من الرياضيات والفلك فإن فيها كلها أيضاً جهداً لإبراز العلم الهندي القديم قدر الإمكان.

وقد كان لهذه المجاميع كثير من الفضل بعنايتها بعلم المثلثات، ففي مجموع (سوريا سد هانتا) أول ذكر للجيب واسمه في السنسكريتية (جفا) وفي هذا المجموع نفسه إشارة إلى الجيب المقلوب.

وفي سنة ٧٧١م جاء إلى بغداد (أيام الخليفة المنصور العباسي) وفد من السند (غربي الهند) كان فيه رجل عارف بالرياضيات والفلك ويبدو أنه كان يحمل نسخة من كتاب (سوريا سدهانتا) فأملى موجزاً له أو أشياء منه، عندئذ أمر المنصور بأن ينقل هذا الموجز إلى اللغة العربية وعهد بذلك إلى إبراهيم بن حبيب الفزاري. وظهر هذا الكتاب مجرداً من البراهين الرياضية، وقد نقل الفزاري جداول الكتاب من السنين الهندية (وهي سنون نجمية) إلى سني العرب (وهي سنون قمرية) لذلك يمكن أن يقال إن الفزاري وضع زيجاً على مذهب السند هند.

ولما جاء الخوارزمي محمد بن موسى وضع كتاب السند هند الصغير وجمع فيه بين مذهب الهند ومذهب الفرس ومذهب بطليموس (اليوناني) فاستحسن أهل زمانه ذلك وانتفعوا به مدة طويلة فذاعت شهرته وعلت مكانته ووضع (زيجا)[8] على مذاهب الهند والفرس وبطليموس كما وضع رخامة ليعرف بها الوقت بواسطة الشمس، ونشر أول جداول عربية عن المثلثات للجيوب والظلال ترجمت إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، كما يعتقد أنه اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون وأدخل تحسينات على جغرافية بطليموس ونشر كتاب صورة الأرض، وفي القرن العاشر

---

(8) الزيج: جداول النجوم وحركاتها.

الميلادي انتقل أثر السند هند إلى الأندلس إذ إنّ مساحة بن أحمد المجريطي من أوائل العلماء في الأندلس وإمام الرياضيين فيها لكثرة طلابه الآخذين عنه جعل أثره كبيراً في انتشار علوم التعاليم في الأندلس وقد اختصر زيج الخوارزمي وأصلحه وحوله من السنين الفارسية إلى السنين العربية.

كتاب الجبر والمقابلة:

وصل كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي محمد بن موسى إلى أوربا كأول كتاب دخلها حسب المستشرق (أولارد الباثي) عن طريق الأندلس ويعتبر الكتاب المذكور طريقة لحل المسألة إذا كان فيها مجهول أو أكثر وعنوانه يعني التالي:

الجبر : نقل الحدود المنفية إلى الجانب الآخر من المعادلة.

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة.

فالجبر علم عربي سماه العرب بذلك، والخوارزمي هو الذي خلع عليه هذا الاسم الذي انتقل إلى اللغات الأجنبية بلفظ العرب.

وقد عرف علم الحساب عدة قرون باسم (الغورتيمي) نسبة للخوارزمي، الذي اعتبر مؤسساً للجبر كعلم مستقل للحساب. للاصطلاحات العدد والشيء والمال في كتابه الجبر والمقابلة. وهو يفسر أيضاً:

الشيء : أو الجذر وهو المجهول ورمزه علامة شيء[9] ثم اختصرت فأصبحت شي ثم، شـ ثم س.

المال : مربع الجذر أو الشيء س٢

العدد : الملفوظ: الحد الذي لا جذر معه.

وتجلت عبقرية الخوارزمي لما وضع المعادلة الشاملة التي هي الأساس الذي قامت عليه معادلات الدرجة الثانية (س٢ + ٢٠ = ١٠س) وقام بحل معادلات الدرجة الثانية بطرق هندسية وأوجد جذريها الموجبين واستخدم الصفر.

أما كيف تدرج هذا الكتاب في الانتشار والتوسع فهذا ما نوجزه في التعريفات المبسطة التالية:

كان أبو كامل شجاع بن أسلم المصري معاصراً للخوارزمي ولكنه أصغر منه سناً قد ألف كتاباً في حساب الخطأين، وكتاب (كمال الجبر وتمامه وزيادة في أصوله) ذكر فيه فضل الخوارزمي في السبق إلى علم الجبر وفي البراعة فيه وشرح بعض ما غمض في كتاب الخوارزمي ثم زاد شيئاً في أصول الجبر ومسائله.

---

(9) الإسبان كانوا يكتبون الصوت ش x ولذلك جعلوا المجهول يوم ذلك x ولا يزال هذا الرمز يستخدم في المعادلة حتى اليوم.

ثـم جاء أبو الوفاء البوزجاني (ت ٩٩٨م) فشرح كتاب ذيوفانطس في الحساب (الجبر) وشرح كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي بشرحين جديدين وجمع بين المذهب اليوناني والمذهب الهندي، كما اشـتهر عمـر الخـيام كشاعر، ولكنه كان أيضاً عالماً ذا عقل منظم، وعلى الرغم من أن المعادلة البسـيطة (ذات الحديـن) لهـا ستة أشكال كانت معروفة منذ أيام الخوارزمي فإن التوسع في تقسيم المعادلات وتصنيفها يرجع إلى زمن عمر الخيام.

هـ-وأخيراً في خاتمة هذه المقدمة المسهبة نورد النص الذي جاء في كتاب الخوارزمي (مختصر الجبر والمقابلة) فيما يلي:

"ووجـدتُ جميع ما يلفظ به من أعداد ما يجاوز الواحد إلى العشرة يخرج من مخرج الواحد ثم تثنى العشرة وتثلث كما فُعِل بالواحد الأصل وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد[١٠] إلى غاية المدرك".

نستنتج من مقولته هذه ثلاث اصطلاحات:

الواحد -العشرة- غاية المدرك "اللانهاية"

ولكن المصطلح عشرة تضمن مصطلحاً هاماً رابعاً هو الصفر.

رب قـائل يقول إن هذه المصطلحات قد اكتشفت أو وضعت قبل الخوارزمي في مفهوم الزمن حيـث جـاء أغلـبها بشـكل أو بآخـر في استخدامات الأمم القديمة وبخاصة الهنود، ولكنها كانت اسـتخدامات جـامدة، وكذلك نظام العد العشري المعتبر أقدم الأنظمة في رأي البعض وكان يقتصر علـى القاعدة العشرية وإلى جانبه الخمسة في مجموعات أساس العد وأحياناً عشرون. ولكن النظام العشـري المعـروف الآن يعـود في رأي الكثير من العلماء الثقات إلى الخوارزمي الذي أبدع في توظـيف واستخدام هذه المصطلحات وبخاصة المصطلح /١٠/ في تدوير الأرقام وإيجاد سلسلة العد ضمن مفهوم النظام العشري المتداول حتى غاية المدرك الذي سهل في اختصار التعبير عن الأرقام الكبـيرة وفـي اسـتخدامها في الحلول الرياضية. ويكفي أن نؤكد إذاً "أن الصفر الجليل الذي أصبح قـاعدة للفكـر الرياضي العالمي لم يكن باستطاعته أن ينقلب من "خشبة" إلى "كائن" من غير العقل العربي الرياضي الشامل في العصر الوسيط الذي ورد ضمن إبداع الخوارزمي".[١١]

لذلـك فمن المؤكد أو المرجح سبق العرب باستخدام هذه المصطلحات وتطبيقها وبخاصة إبداع الـنظام العشري في شكل استخدامه الجديد على الحضارات القديمة ومنها الكنعانية واليمنية والفينيقية التـي اسـتخدمته بشـكل ما وتعتبر من الأمم العربية السالفة. ويبقى تفسير استخداماته أو توظيف المصـطلحات المذكـورة من وجهة نظر فلسفية خاصة امتيازاً للعرب تلبية لحاجاتهم المعاصرة في

---

(10) العقد: العدد المضروب بعشرة.

(11) مجموعة محمود الصَّفيري- أنظمة العد في الحضارات، ١٩٨٤، صفحة ٤٦.

العصر الوسيط في ذلك العصر التنويري الذي انفردوا به ويدخل ضمن مكنون الإبداع والدافع للبحث والحل والاكتشاف المستمر كما أوردنا.

ولا يغيب عنا أن المصطلح (١٠) هو أساس للنظام العشري السهل المطبق في التصانيف المتبعة حتى يومنا هذا. وقد عم الكون قاطبة إلا القليل منه ضمن ظروف خاصة للاستخدام العلمي للنظام الثنائي مثلاً، والنظام العشري لم يقتصر على تكبير الأرقام، السهل منها فقط وإنما دخل في نظام المقاييس والنقود والأوزان والمكاييل أيضاً وقد استخدمته المنظمات العالمية لسهولته في تصنيفها في الفهرسة وضمن استخدامات الحاسب الالكتروني.

إن المصطلح عشرة بحديه الواحد والصفر قد لعب دوراً إيجابياً حضارياً في تقدم العلوم الحسابية بخاصة وكافة العلوم الأساسية بعامة، حتى بات بمقدورنا ضمن مفهوم فلسفة الرقم أن نثبت للتراث العلمي العربي في عصره التنويري أسبقيته في هذا المجال ولا بد من تسجيل ذلك عبر دراسة إحصائية تحليلية للمصطلح (١٠) في فكر الخوارزمي.

القسم الثاني

النظام العشري وتوظيف المصطلح (١٠) عند العرب والأقدمين

مورد البحث ومستنده:

أورد الدكتور عمر فروخ في كتابه (عبقرية العرب في العلم والفلسفة) ما يلي:

"ولا غرابة في نبوغ الخوارزمي مخترع الجبر الحديث وموحد أشكال الأعداد الهندية في سلسلتين انتشرت إحداهما في أوربا وسميت بالأعداد العربية حتى الآن (1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9) وورد في مكان آخر من كتابه المذكور:

"وكذلك لا غرابة في نبوغ ابن سينا في أن يكون أول من استعمل الأرقام مع طريقة المنازل العشرية". ولكن العالم الخوارزمي مستند بحثنا أسبق في الزمن من ابن سينا.

إن التكوين الرقمي للعدد كان معمولاً به منذ القديم ولو في حدود اللفظ، وقد ورد في القرآن الكريم مثلاً: ﴿عليها تسعة عشر﴾ (سورة المدثر الآية ٣١) و﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً فأخذهم الطوفان وهم ظالمون﴾ (سورة العنكبوت الآية ٢٤).

في الإصحاح التاسع من سفر التكوين للتوراة الأقدم (... وعاش نوح بعد الطوفان ثلاثمائة وخمسين سنة فكانت كل أيام نوح تسعمائة وخمسين سنة ومات).

والخوارزمي في نصه: "ووجَدْتُ جميع ما يلفظ به من أعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد" الفقرة الأولى" ثم تثنى العشرة وتثلث كما فعل بالواحد الأصل وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك "الفقرة الثانية.

فإن ذلك النص بالإضافة إلى ما أوردناه على لسان الدكتور فروخ بأن الخوارزمي مخترع للجبر الحديث وموحد أشكال الأعداد الهندية في سلسلتين، يؤكد استنتاجنا أن الخوارزمي اكتشف طريقة جديدة في التكوين الرقمي الموجز على أساس النظام العشري مهما كان مقداره، ووضع سلسلة لكافة الأرقام حسب المنازل العشرية حتى غاية المدرك. حيث إنه من المعروف عن الأقدمين أنهم قد استخدموا الرموز في التعبير عن الأرقام، وأحدث ما وصلنا عنهم هي الطريقة الرومانية حيث كانوا يرمزون للرقم واحد برسم قطعة مستقيمة شاقولية I وحينما يريدون التعبير عن الأكثر يضيفون قطعة مستقيمة أخرى إلى جانب السابقة فمثلاً يكتبون الاثنين II والثلاثة III والخمسة تكتب على الشكل V والعشرة X ويضيفون المصطلح إلى جانب الآخر يميناً في التعبير عن الرقم الأكبر XI أحد عشر XX عشرين ويساراً عن التعبير عن الرقم الأصغر أربعة تسعة... الخ، مما يصعب معه استخدام هذه الأرقام في الحلول الحسابية أو الرياضية حتى جاء الخوارزمي فوحد أشكال استخدام الأرقام في الحساب بحيث أصبحت سهلة الاستعمال ووضعها على شكلين:

الشكل الأول للأرقام الأولية: 12 .11 .10 .9 .8 .7 .6 .5 .4 .3 .2 .1 المستخدم في أوربا وتسمى بالأرقام العربية.

الشكل الثاني للأرقام الأولية: ١- ٢- ٣- ٤- ٥- ٦- ٧- ٨- ٩- ١٠- ١١- ١٢ المستخدم في البلاد الإسلامية وتسمى بالأرقام الهندية.

والمعروف أن الخوارزمي قد أبقى فكرة القطعة المستقيمة الشاقولية أو الأفقية المعبرة عن الواحد والمضافة للتعبير عن الرقم الأكبر ولكنه تصرف في مكان إضافة الأخرى حتى استنبط شكل الرقم الأكبر من الواحد مثلاً ٢ اثنين- ٣ ثلاثة... الخ، وأضاف الصفر المكتشف من قبل الهنود إلى الجانب الأيمن من الواحد ليصل إلى كتابة المصطلح ١٠ أو 10 وبإضافة صفر آخر ١٠٠ أو 100 وهكذا في كل عقد حتى غاية المدرك (اللانهاية ∞). وهكذا وجدنا الأرقام عند ابن سينا مستعملة على طريقة المنازل العشرية، كما وضعها الخوارزمي كنظام للاستخدام العشري السهل، ولكن الأهم في نبوغ الخوارزمي أنه أحسن استخدام الأرقام إلى جانب الرموز وكذلك أحسن في استخدام المصطلح /١٠/ أيضاً أثناء وضعه للمعادلة الحسابية من الدرجة الثانية وإيجاد طريقة حلها هندسياً، كما سنرى ذلك فيما بعد.

وفـي اسـتعراض سريع لأنظمة العد القديمة قبل الخوارزمي يمكننا القول: إن العرب القدماء عـرفوا صـوراً من أنظمة العد استخدموها وسجلت أثراً لهم وبخاصة مدنيات مصر وبابل وتدمر واليمـن.. إلـى جانب مدنيات الصين والهند واليونان والرومان وبلاد المايا، كما وصلتنا أخبارهم، كانت الرموز هي أساس نظام العد لديهم، فقد قام نظام العد الهيروغليفي المصري على أربعة رموز رئيسـية ثـم أضيف إليها رموز أخرى فيما بعد مراتب العشرة آلاف وما بعدها، كان الرمز /١٠/ يصـور كحدوة حصان / / والعدد /١٠٠/ يصور /٩/، ومن الواضح أن أكبر عيوب هذا النظام هو تضـخيم الرمز حينما يراد تمثيل الأعداد الكبيرة وعدم تجانسه بحيث ظل محدوداً ومتبعاً على الرغم من أنهم رمزوا للأرقام حتى المليون. أما نظام العد البابلي فقد حافظ على فكرة الرمز وكانت صورة الزنـبقة /Y/ هي الرمز الأساسي /١/ وتوضع بأشكال مختلفة أو تعدد حتى ترمز إلى عدد ما مثلاً بوضـعها أفقـياً / / ترمز إلى العد /١٠/ ويبقى نظام العد البابلي أكثر تقدماً من المصري ويعتمد على الأساس الستيني. ولذلك ولأسباب أخرى كان نظام العد البابلي أكثر تعقيداً من النظام المصري وبعـض المصادر تؤكد أن البابليين اعتمدوا في معارفهم على المدنية السومرية حيث كان نظام العد السومري خليطاً عجيباً[١٢] من الطريقتين العشرية والستينية.

ويـرتد نظـام العـد اليمنـي إلى الألف الأولى قبل الميلاد وكان مستخدماً وشائعاً، ويعبر عن حضـارة العـرب فـي جنوب شبه الجزيرة العربية، والأرقام اليمنية ترد في الأغلب في الكتابات المعينـية والدولـة المعيـنة من أقدم الدول العربية التي بلغتنا أخبارها، حيث عاشت هذه الدولة بين ١٣٠٠-٦٣٠ قـبل الميلاد تقريباً وامتد نفوذها ثقافياً وتجارياً وربما سياسياً أيضاً إلى ما بعد أعالي الحجـاز شمالاً وفلسطين، وقد عثر المنقبون على كتابات معينة مهمة في أماكن مختلفة منها مصر والـيونان، ومـن هنا لا نستبعد انتقال الأسس العامة لنظام العد اليمني إلى خارج اليمن حيث تترك بصـمات تأثـير مصطلحاته في حساب أغلب المنطقة العربية الشمالية من جهة وفي "وحدة الرمز" اليونانـية مـن جهة أخرى حيث لم يكن نظام العد اليوناني ناضجاً وربما لم يكن مؤسساً أيضاً قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

ويتألف نظام العد اليمني من خمسة رموز أساسية:

الرمـز واحد /١/ كتابياً /أحد/ والرمز خمسة كتابياً /خمست/ الرمز عشرة/o/ كتابياً /عشرت/ والمئة كتابياً /مئت/، والألف... الخ. ولقد وجدنا مدنيات سومر وبابل ومصر القديمة استندت إلى ما يمكن تسميته بالوحدة العشرية فاخترعت رموزاً خاصة بالواحد والعشرة والمئة والألف... ويبدو أن الـنظام الـتدمري كـان قريباً من النظام المعيني في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت قاعدة كتابة الـرقم لفظـاً أي كتابة مقداره بالكلمات وتدوين المقدار المكتوب بعد الرقم قاعدة عامة في نظام العد المعيني خوف الوقوع في الخطأ، (وهذا ولا يزال معمولاً به لدينا في تفقيط الأرقام الرسمية).

---

[12] *أنظمة العد في الحضارات القديمة للأستاذ محمود إبراهيم الصغيري، يرجى الرجوع إليه صفحة ١٠-٣٦ وصفحة ١٣٣.*

هـذا وإذا عدنـا إلـى نظام العد الروماني فهناك احتمال في أن يكون الرومان قد اشتقوا نظام عددهم في الترقيم من (الأتروسكانس) سكان إيطاليا القدماء، وقد استخدمت الحروف للأعداد كما هو الأمر لدى اليونان.

الرومان: يرمزون إلى (الخمسة V) (خمسين L) (خمسمائة D) (الواحد I) (العشرة X) (المئة C) (الألف M). ومن الحرف الممثل للواحد اتبعت طريقة التكرار للتعبير عن الأرقام بيـن الواحد والثلاثة، أما الأربعة فقد استخدم الحرف الواحد إلى يسار حرف الخمسة IV كمـا لـو أرادوا القول (٥-١=٤) وكذلك التسعة كما نوهنا سابقاً، وكما لو أرادوا القول (١٠-١).

اليونان: بـدؤوا بالتدويـن الإثنيي: التعبير عن الأعداد الأربعة الأولية بتكرار علامة خطية شـاقولية /الواحـد/ واتخـذ (للخمسة رمز Γ) (أما العشرة فرمز لها Δ) (والمئة H) (والألـف K) (والعشرة آلاف M) غير أنه في أوائل العهد الاسكندري- أوائل القرن الخـامس قـبل الميلاد- أو ربما في أوائل القرن الثامن قبل الميلاد "كما أورد (كارل بويـر)" طـرأ تغيـير على نظام اصطلاح الحروف كرموز للأرقام وحل محله نظام عـددي سـمي بالنظام الأيوني ويضم ثلاث مجموعات كل مجموعة تألفت من تسعة أرقـام وهكـذا بلغت تشكيلة الأرقام في النظام الأيوني سبعة وعشرين رمزاً باستخدام ثلاثة حروف إغريقية مهجورة بغرض إنشاء نظام عددي متماسك.

الوحـدة الأولـى لمجموعـة الأعداد من /١/ إلى /٩/ والمجموعة الثانية من /١٠/ إلى /٩٠/ وضـعت الثالـثة مـن /١٠٠/ إلـى /٩٠٠/ مع وضع العلامة على يمين كل حرف والحـروف الثلاثة المضافة وهي الديجاما أو الستكما وترمز للعدد (ستة) (F) والكوبا ترمز للعدد (٩٠) ( ) والسامبي وترمز للعدد (٩٠٠) (λ).

وقـد استعملت الحروف العشرة الأولى بما فيها حرف الاستجما للدلالة على الآلاف مع وضع علامة في هذه الحالة على شمال الحرف تحت السطر. وترى الموسوعة البريطانية أن هـذه الحـروف الثلاثة المضافة لم تكن إغريقية بل فينيقية أي (عربية كنعانية) المجلد ١٦ الصـفحة ٧٥٩) (وفي الصفحة ٧٥٨ من المجلد المذكور تقول إن النظام الأيوني ابتدأ في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد).

وقـد اكتشـف الغربيون أصولاً عربية كنعانية لهذا النظام اليوناني، فقد قال (كارل بوير): "إن الـنظام العـددي الأبجدي كان معروفاً ومستخدماً عند الشعوب السامية". إن شيوع ما عرف بحساب الجمل لدى العرب في العصر الوسيط لم يكن إلا تكريساً لتقليد عربي عرف في المنطقة منذ عصور قديمـة جداً في الشمال (عند الكنعانيين) والجنوب عند (اليمنيين) كما أوردنا، ونلاحظ أن اليونان لم يـتعرفوا نهائياً إلى الصفر فضلاً عن كون تمثيلهم مزعجاً للمشتغلين ببعض علوم الحساب كنظرية

العـدد، فـلا يكاد المرء يفرق في هذا النظام بين العدد الزوجي والفردي، وهذا يدحض قول (جورج سـاراتون) حينما قال: "مهما تكن طريقة الحساب فإن الأرقام اليونانية تثبت أن أساس العدد ولوحة العد كانا عشريين".

يقول (ديورانت في كتابه .. قصة الحضارة صفحة ٢٣٦-٣٢٧):

"إن من أهم ما ورثناه عن الشرق الأعداد العربية والنظام العشري، وقد جاءنا كلاهما من الهند علـى أيـدي العـرب". وعرف "اريا بهاتا" و"براهما جوتبا" النظام العشري قبل ظهوره في كتابات العـرب والسـوريين بزمـن طويـل، وأخذتـه الصين عن البوذيين. ويظهر أن محمد بن موسى الخوارزمي- وهو أعظم رياضي في عصره (مات حوالي ٨٥٠ بعد الميلاد) قد أدخله في بغداد. أما الصفر فأقدم استخدام له معروف لنا في آسيا وأوربا هو في وثيقة عربية تاريخها ٨٧٣م أي قبل أول ظهور لـه- فيما نعلم- في الهند بثلاثة أعوام، لكن الرأي مجمع على أن العرب قد استعاروا الصفر أيضـاً مـن الهند. وهكذا نرى أكثر الأعداد تواضعاً وأكبرها نفعاً كان هدية من الهداية الرقيقة التي قدمتها الهند لسائر البشرية".

ولكـن ديورانت لا يميز بين "الأشكال العددية" و"النظام العددي"، وكذلك يعرض نفسه للتناقض الفكـري. ففـي المقطـع الثاني يقول ديورانت: "إن الصينيين أخذوا النظام العشري عن المبشرين البوذيين" ثـم ينتقل فجأة إلى محمد بن موسى الخوارزمي مع أننا نعلم أن تأثير الصينيين بالأشكال العددية (الهندية) لم يدخل فيه الصفر مطلقاً قبل عام ١٢٤٧م.

يمكنـنا أن نشـير إلى الفرق بين "الأشكال العددية" التي تأثر بها العرب وبين تأسيسهم للنظام العشري.

إن النظام الأيوني في الفكر اليوناني الثاني لم يكن يتناسب مع تطور علوم الحساب عند العرب فعـندما وقـف العـرب على استخداماته في كتب الرياضيات المترجمة إلى العربية وعلى رغم كل الإرث اليوناني في العلوم لم يتمكن اليونان من "اختراع" أشكال رقمية تختلف عن الأبجدية.

والهـنود أيضـاً كانوا يستخدمون أشكالاً خاصة بالأرقام ليست على الشكل المتداول حالياً في الشرق أو الغرب، ومن المؤكد أن الهنود لم يكن لديهم قبل الخوارزمي نظام عشري بل أرقام تسعة. والمصطلح الهندي (سونيا) وهو التعبير عن "المكان الفارغ" (o) لم تكن له أي دلالة رقمية تدخل في نسـيج نظام عددي خاص بالهند، فإذا كانوا قد عرفوا رمزاً خاصاً بالخانة الفارغة فلا ينبغي أن نفهم من ذلك على الإطلاق أنهم أسهموا في تأسيس النظام العشري تحديداً. فشعب المايا قد عرف الصفر بكـل معانـيه الجلـيلة ولكـن نظـامهم العددي لم يكن نظاماً متكاملاً كما هو عليه النظام العشري المعـروف الذي أوجده العرب. فإذا كان ثابتاً أن الهند قد أوجدت الأشكال الرقمية التسعة قبل محمد بن موسى الخوارزمي إلا أن المشكوك فيه معرفة علماء الهند بتطبيقات أي نوع للنظام العشري.

والخلاصـة: إن العرب استلهموا- والخوارزمي تحديداً- النهج الهندي في تمثيل الأرقام ولكنهم أسهموا في تأسيس وبلورة نظام عدّ عشري خالص بدءاً من القرن الثالث الهجري- التاسع الميلادي.

دراسة إحصائية تحليلية للمصطلح /١٠/ والمصطلحات الأخرى

التي أوردها الخوارزمي:

الرقم /١٠/ يجمع ما بين الصفر والواحد، ويمكن اعتباره كالواحد الأصل فهو أساس جديد يفيدنا في تكاثر وتكبير الأرقام حتى نصل إلى غاية المدرك (اللانهاية)، وفلسفة الرقم في استخدامات الخوارزمي للمصطلح /١٠/ والمصطلحات الأخرى حتى وصل إلى وضع علم الجبر وإبداعه في حل المعادلة الجبرية من الدرجة الثانية، وكيف أن العالم العربي (ابن ماجة) اعتمد على فلسفة الرقم أيضاً في توضيح المصطلح /١٠/ الموظف من قبل الخوارزمي، هذه النقاط الكبيرة هي ما سنتناوله في التحليل كما يلي:

في معرض التنوير أورد العالم العربي (ابن ماجة) اللاحق في زمانه للعالم الخوارزمي بحثاً فلسفياً اعتمد فيه على فلسفة الرقم وفي معرض المصطلح /١٠/ المكتشف من قبل الخوارزمي أورد بعض الأمثال منها:

أولاً: فالـ/سم/ الأول أو /١/ له بداية في المسطرة المرقمة عند نقطة الصفر، والـ/سم التاسع أو /٩/ لـه نهاية عند بداية الـ/سم عشرة/ ١٠/. وهكذا لا نستطيع أن ننتج العدد /١٠/ بقياس القطعة المستقيمة إلا إذا بدأنا اعتباراً من البداية الفعلية للـ/سم ١/ وانتهاء بالنهاية للـ/سم/ /٩/ عند بداية المصطلح /١٠/.

إذن فـ/الصفر/ بداية للواحد وكذلك /صفر/ العشرة بداية للمصطلح الجديد حيث يمكننا بداية قياس القطعة المستقيمة هذه من أي طرف أراد الإنسان لها، والمسألة تكمن في تحديد اتجاه البداية، إذن فهي اصطلاحية وقياسها في أي اتجاه لا يغير من قيمتها العددية صعوداً أو نزولاً، لذلك أصبح الواحد والعشرة أساساً صالحاً للبدء، وما جاوز العشرة يخرج مخرج الواحد كما أورد الخوارزمي.

ثانياً: الاصطلاح /١٠/ يحتوي على وجهين:

الوجه الأول: ١ + ٩ البداية والنهاية للأرقام الأصلية و٢ + ٨، ٣ + ٧، ٤ + ٦، ٥ + ٥.

الوجه الثاني: مع تبديل مواقع الحدود يمكن أن نبدأ ٥ + ٥ مع التبدل طبعاً ٦ + ٤، ٧ + ٣، ٨ + ٢، ٩ + ١، وسيفيدنا ذلك كما سنرى في عرف الإحصاء باستقراءات الإحصائيين.

ثالثاً: تحليل المصطلح /١٠/ المثيل للأصل م/١/ في فكر الخوارزمي يبرز من طريقة استخدامه للأرقام السالبة:

أ- حيث لا يمكننا أن نبدأ الأرقام السالبة مثلاً من /-١١/ بل الصحيح في المنطق أن نقول /-١/ مبتدئين من البداية الفعلية للواحد وهو /الصفر/ كما رأينا في قياس القطعة المستقيمة أو من /صفر العشرة/ النهاية الفعلية للتسعة فنقول /-١٠/ هبوطاً. وحيث إننا لا نجد مفهوماً لـ/-صفر/ إذ إن هذا يردنا إلى مفهوم مغلق في المنطق حينما نقول إن هناك شيئاً أصغر من العدم ولكنه يصح فقط في رأي الفلاسفة والرياضيين حينما يستعمل الصفر اصطلاحاً كحد أو أداة انتقال إلى الأصغر أو الأكبر وعلى ذلك فإن قيمته لا تتوضح إلا إذا وضع إلى جانب حد آخر، ومن هنا كان الأساس /١٠/ هو ما تصورناه يدور في خلد الخوارزمي دائماً حين استخدامه للأرقام السالبة فقد ابتدأ البداية الفعلية الصحيحة وهي /-١٠/ ثم قال /-١١/ وصح ذلك.

ب- من ناحية أخرى حينما نأخذ المعادلات التي أوردها الخوارزمي كأمثلة وبالتحليل نجده قد اعتمد على الفرق بين جذري المعادلة:

س ٢ - ١٠ س = ٣٩ يمكن معرفة جذريها بعد الحل وهما س = -٣، + ١٣ والفرق بينهما في الجمع الجبري /١٠/ وهو الأساس في بناء تلك المعادلة.

وبالمتابعة:

المعادلة س ٢ - ١١ = ١٠ س جذريها -١٠، +١١ الفرق بينهما في الجمع الجبري /١٠/ أيضاً، فالجمع الجبري لأمثال س في جذري المعادلات المنسوبة للخوارزمي المعروضة يعود دائماً إلى إيجاد المصطلح /١٠/ كأساس جديد للانتقال، وهذا ما يعتقد أنه كان يدور في مخيلة الخوارزمي حينما وضع معادلته الرئيسية الأم من الدرجة الثانية وأوجد الحلول لها.

هذا التفسير يرتبط مع أرقام المعادلات حيث إن لها دوراً صاعداً ودوراً هابطاً أولاً، ودوراً موجباً ودوراً سلبياً ثانياً، والمصطلح /١٠/ يلعب دور الانتقال في كل الحالات كما رأينا في مثل قياس القطعة المستقيمة.

رابعاً: واستطراداً إلى مبحث الـ/٠/ يتضح لنا المثل أكثر فأكثر والمثل التالي يوضح لنا ذلك:

+٦ × ٠ = ٠

-٦ × ٠ = ٠

إذن المفروض أن (٠ = ٠) بالبديهية الرياضية وبالتالي يجب القول في البحث الرياضي البحت إن -٦ = +٦ أيضاً وهذا غير مقبول إلا في القيمة المطلقة للرقم ٦ إذن فالرقم ٦ له وجهان أو قيمتان أحدهما موجب وثانيهما سالب، وكذلك حينما نأخذ الصفر في المنطق أن يكون له وجهان أيضاً وجه سالب ووجه موجب، وهذا ما توضحه نقطة المبدأ في التقاء المحورين المتعامدين أصلاً واصطلاحاً.

ونقطـة المـبدأ تعطـي دائماً قيمة الصفر وهي النقطة الوحيدة التي تتدرج منها الأرقام للأكبر والأصغر، وتتدرج منها الأرقام في الاتجاه الموجب والاتجاه السالب، لذلك نستطيع القول بأن الصفر فـي قيمته الموحدة موجب وسالب في آن واحد (-٠) و(+٠) دون أن نحتاج إلى إيراد الإشارة التي تدل اتجاهه، أما ما عداه من أرقام فلا يأخذ مأخذه حيث لا يمكن أن يتحول أي رقم غير الصفر إلى سـالب وموجـب في الوقت نفسه ويحتفظ بقيمته التي تتدرج إلى الرقم الأصغر أو الأكبر، فمثلاً لا يمكن أن نقول إن رقم /+٦/ يتدرج مباشرة إلى /-٥/ حينما يصغر العدد.

ومـن هـذه النقطة يمكن التأكد من أنه في الصفر مفهومان موجب وسالب دون أن نورد ذلك كـتابة وهو مفهوم موحد يتفق مع الاصطلاحات الرياضية. وحتى نستطيع كتابته مع الإشارة ليكون مفهومـاً من وجهة النظر الرياضية فقد أضاف الخوارزمي الصفر إلى الجانب الأيمن للواحد ليشكل مـنها الاصـطلاح /١٠/ ويمكن أن تكتب /+١٠/ و /-١٠/ دون أي التباس رياضي وليبقى نقطة انـتقال صـالحة للأكـثر والأقل ولكنه وجده أيضاً قد تحول إلى خانتين /١٠/ وبالإمكان أن يتحول بإضافته مرة أخرى إلى ثلاث خانات /١٠٠/.. الخ إلى غاية المدرك ومن هنا تأكد من أن المصطلح +/١٠/ يـأخذ مـأخذ الواحـد في إيجاد الأرقام الأكبر إلى غاية المدرك الموجب /+ / أثناء التكاثر وكذلك يبقى صالحاً للاستخدام كنقطة انتقال سالبة/-١٠/ إلى غاية المدرك السالبة /- /.

وطبعاً ليس ما بعد / / إلا التكرار للمفهوم نفسه إن سلباً أو إيجاباً.

خامسـاً: وغاية المدرك يحددها ذلك الإدراك الذي خلق عليه الإنسان ولا يمكنه تجاوز البحث فـيما بعده، كما وقف الخوارزمي عند الجذور السالبة وقال باستحالة المعادلة إذا كانت جذورهـا سـالبة، بالـرغم من أننا حينما تعمقنا في بحث الخوارزمي رأيناه قد أدرك الجـذور التخيلـية (السالبة) ولكنه مع ذلك توقف عندها دون الوصول في التفكير إلى حلهـا. وهذه النقطة أوردناها لنتوقف عندها لأهميتها في تأكيد استنتاجاتنا أثناء تحليل فكر الخوارزمي من أن فلسفة الرقم أو فلسفة الاستنتاج كانت تتحكم في إبداعاته، ولكن بالـرغم مـن ذلك فإن فكرة غاية الإدراك أو المدرك كانت أساس الفلسفة التي تحكم عصـر الخوارزمـي بحيـث لا يمكن إطلاقاً التجاوز بالبحث فيما بعدها حيث حصر الاجـتهاد ضـمن المدرك الواضح وترك البحث في الغيبيات ضمن حدود نصوصها الإلهية.

فالخوارزمـي في وقوفه عند الجذور التخيلية (السالبة) وتحاشيه للخوض في بحثها مع إدراكه لها يتفق مع عصره بعدم الخوض في الغيبيات خوف الخطأ والخطأ من الكبائر ولكن توسيع المدرك بـالعقل قد أحاط بالكون وما فيه وانتقل إلى ما بعده وهو الذي دفع إلى استمرار البحث حيث جاءت العصـور الأخيرة بالحل حينما بدأ بالبحث في الكميات التخيلية على أيدي العالم الرياضي الدنماركي كسبار فسل ١٨١٨ والعالم الرياضي جان روبير ارجان ١٨٨٢.

الخاتمة بما هو جديد في البحث:

تلميحات إلى مبدأ لافوازييه، ومذهب الماديين التاريخيين في الحقبة الأخيرة والمعاصرة، والإسلام كدين ومذهب علمي دار حوله البحث العلمي وكان دافعاً له في الحقبة المتقدمة من العصر الوسيط بالمقارنة مع مبحث الصفر واستخداماته والواحد وأهميته، والمدرك المعروف باللانهاية ( ) التي استند إليها الخوارزمي في الحل الجبري.

في تعريف الصياغة أنها (التكوين الفني للإحساسات الداخلية وابتداع الصور لها وإيجاد أسلوب المحاججة المنطقية.. الخ، كما وأن العلم أو المذهب العلمي هو (استمرار في اكتشاف المجهول ومعرفة أسراره وتطوير القواعد الثابتة لهذه الاكتشافات في سبيل الاستمرار والوصول إلى الأفضل.

وتقودنا هذه البداية للتوضيح بأن الدافع العلمي أو تعلم العلوم وتوسيع شرحها وتطبيقها المتعارف عليه لدى الجميع وفي العصر الوسيط لدى أمة العرب والمستعربين الداخلين في الدين الإسلامي من الأمم في ذلك الوقت كان توسيع الاجتهاد فيما جاء به الدين الإسلامي وحل المسائل التي اعترضت الناس في القضايا الدينية بعد التوسع والانتشار هذا الإحساس الطاغي على جو العالم منذ الأزل كما ورد في تعريف الصياغة كان أحد الدوافع الهامة في تأكيده سلباً أو إيجاباً في اكتشاف المجهول ومعرفة أسراره بالعلم كما نوهنا أيضاً في تعريفه، لذلك يمكننا أن نعمم من وجهة نظر فلسفية خاصة ما قلناه على مختلف المذاهب العلمية على مختلف العصور ودافعها الديني والأيديولوجي ودون دخول في مماحكات لا جدوى منها، ولا شك أن لكل مرحلة طريقها في الحياة والمتطلبات، وهذه الطريقة والمتطلبات هي محور تنظيم العلاقات والدافع للبحث العلمي الذي يتحدد في وقت من الأوقات. كانت الطريقة السابقة هي استخراج المزايا والعناصر المميزة لحضارة من الحضارات داخل الحضارة الجديدة المدروسة وتنقلب دائماً إلى دراسة المميزات الجديدة نتيجة انفعال الدارس لها.

نعود لتفسير زاوية وجهة النظر في درس معادلة الخوارزمي ثم المشكلتين اللتين تتعلقان باشتقاق هذه المعادلة وتطويرها، وخصوصاً فيما يتعلق بالصفر والمدرك العددي الذي يسمى (لانهاية)، إضافة إلى ما أورد الخوارزمي من أن جميع الأعداد إنما تركبت من الواحد، والواحد داخل جميع الأعداد بقوله: (ووجدت جميع ما يلفظ به من أعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد، بإضافة الواحد على الواحد إلى أن يصل إلى التسعة والصفر العدم ليس بعدم وإنما هو وسيلة انتقال)، ثم تثنى العشرة وتثلث كما فعل بالواحد الأصل- وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك (لانهاية) وقد جاء بالشرح- الله الواحد أصل العالم وهو يكرر نفسه، فكل واحد أو أضعافه رفع بـ(اس) الصفر عاد إلى الواحد فالصفر ليس برقم، بل انتقال بالصورة إلى صور جديدة أخرى/ حتى غاية المدرك (اللانهاية) وليس ما بعد اللانهاية إلا التكرار./ والجذر الموجب (ل س: المجهول) حقيقي مدرك والجذر السلبي (ل س المجهول) تخيلي، والحقيقي يمكن إدراكه فإن وقف الخوارزمي بحل المعادلة من الدرجة الثانية بحدود إيجاد الجذر الموجب الحقيقي،

فإنــه أدرك الجــذر التخيلـــي ولـــم يمـــض إليه خوف الخطأ..- وقد جاء من استطاع حل المعادلة المستحيلة من الدرجة الثانية ذات المميز السالب، كما وصفها بالمستحيلة الخوارزمي ليقف عندها مع إدراكــه لهــا- وجــاء من استطاع حلها والوصول إلى الجذور التخيلية في العصور المتقدمة وهي الغيبيات، والحقائق والغيبيات ممكنة الإدراك وتعود لتأكيد وجود الله الخالق الواحد.

إن علم الجبر والمقابلة الذي وضعه العالم الخوارزمي واستند فيه إلى ما نوهنا به أعلاه هو علم دنــيوي وضـــع لتســهيل معــاملات الناس وحل مشاكلهم في الحساب والتجارة وحل مشاكل العلوم الأخــرى والحــياة.. الــخ. هذا العلم الذي كان موضع عبقرية الخوارزمي وما سبقه من علوم الهند والفرس واليونان وما تبعه من علوم امتدت إلى أطراف الأرض، استمد من فلسفة الوجود، ولا شيء غــير الموجود واستمراره. إنه علم استنتاجي يصلح لكل فترة أو زمن قد يصل الإنسان بعد ذلك إلى تفسير سر الوجود وتغيير هذه المصطلحات المستخدمة.

إن مــبدأ لافوازيــيه لا شيء ينعدم في الطبيعة) إذن لا شيء يخلق من عدم هو حقيقة الصفر الواردة في مبحث الخوارزمي والبحوث القديمة بشكل أو بآخر. كما أن اللانهاية تحدد أمراً يلتقي مع الماديــين فــيما يدخل في المبحث المستبعد في نظرية الماديين التاريخيين وهي الغيبيات التي وقفوا عــندها فــي البحث، حيث يطلبون من الإنسان أن يفكر ضمن حدود وجوده وأن يترك ما هو خارج إدراكه (الميتافيزيق ما وراء الطبيعة = الغيبيات) وكما أن الرقم يبدأ من – ناقص ما لا نهاية، كذلك ينتهي في الــ + زائد ما لا نهاية، وكذلك يمكن للميتافيزيقيين أن يشيروا إلى الخالق (الأول بلا بداية والآخــر بلا نهاية) كما وقف الخوارزمي عند الجذور الموجبة وقال باستحالة المعادلة دون الوصول إلى الجذور التخيلية مع إدراكه لها حتى جاءت العصور الأخيرة بالحل.

إن العصــر الــذي وجــد بــه الخوارزمي غطى فيه البحث وجود الله الواحد الذي هو النهاية واللانهايــة والقديم في كل مبحث أو تفكير، والغيبيات (الميتافيزيق) كانت هي الأصل في علوم ذلك العصــر، وكانــت جهــود كافــة العلــوم والعلماء منصبة على التفسير لهذه الغيبيات (الميتافيزيق) والوصــول إلــى اجــتهادات وحــدود واضحة للتعامل لضمان الوصول إلى الراحة والطاعة التي تفترضــها هــذه الغيبيات، ولو تمثلت بإيجاد الحلول في حدود توزيع الإرث والهبات ومغانم الحرب ضــمن حــدود الشرع مما تطلب وجود علم الحساب وحل المسائل، ولكن الوصول إلى حل الجذور التخيلــية يدفعــنا للقول بإمكانية الإنسان في إدراك المجهول، وهذا ما ستنبأ به الأجيال في العصور اللاحقة مهما طال الزمن إن بقي العالم دون أن يفنى، وتبقى اصطلاحات الخوارزمي في استخدامها الصــفر والمجهــول والجذر الحقيقي والمدرك (اللانهاية) والأساس العشري وغير ذلك مما توضح ســابقاً بنتيجة استخدام سلاسل معادلاته من الدرجة الثانية من أنه تنبه إلى اصطلاحات أخرى كــ + صــفر و- صــفر و- لا نهاية والجذر التخيلي، دالة على عبقرية الخوارزمي باستمرار، هذا العالم

العربـي الـذي توج عصر النهضة العربية الإسلامية، وهي في أوجها والذي أصبح يستحق منا كل ثناء وتقدير.

■■

المراجع للبحث

1- محمد بن موسى الخوارزمي، زهير الكتبي، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق 1969.

2- تاريخ العلوم عند العرب، د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1980.

3- الأرقام العربية بين مشرق الوطن العربي ومغربه، د. عدنان الخطيب، مجلة شؤون عربية، دراسة.

4- أنظمة العد في الحضارات القديمة، محمود إبراهيم الصغيري، مطابع ألف باء الأديب، ط1، دمشق 1984.

5- قضايا في التراث العلمي العربي، محمود إبراهيم الصغيري، دراسة.

6- مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد يوسف الخوارزمي، مطبعة الشرق، ط1، الأزهر- مصر 1342 هـ-1968م، إدارة الطباعة المنيرية.

7- الموسوعة البريطانية، المجلد 19 صفحة 759 والمجلد 16 مادة (الصفر)، وليم بالتون، ط1، سكوتلاندا 1768.

8- الموسوعة العربية الميسرة، صفحة 767 الخوارزمي وأشكال العدد، الدار القومية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

9- موسوعة لاروس الافرنسية، المجلد 3 الجزء 2، الصفحة 694، مكتبة لاروس، ط1، باريس 1987.

10- كتاب الجبر والمقابلة، محمد بن موسى الخوارزمي، مخطوطة.

11- صور الأرقام خلال الزمن نادر النابلسي، مجلة التراث العربي، صفحة 36 وما بعد، اتحاد الكتاب العرب العدد 7، ط1، دمشق 1982.

□□□

الرقة في عهد الرشيد

عمر الحمود*

بحث تاريخي يحاول تسليط الأضواء على فترة مزدهرة من التاريخ العربي، فترة حكم الرشيد للدولة العربية الإسلامية والأيام التي عاشها في الرقة، هذه الأيام التي لم تأخذ حقها في دراسات الباحثين.

(الرقة هذه المدينة الصغيرة الآن، نافست في الأمس أمهات المدن كبغداد ودمشق والقاهرة وخاصة في أيام الرشيد ومع هذا ظلمتها كتب الدارسين، وظلت أخبارها متناثرة في بطون الكتب ولعلنا في هذا البحث الموجز نعطيها جزءاً يسيراً من الإنصاف أو نلفت الانتباه إليها).

1-نسب الرشيد: هارون بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، فهو فرعٌ فاضلٌ من شجرةٍ مباركةٍ، شجرة عبد المطلب جد النبي محمد "ص" فلا عجب أن يكون عصره العصر الرطيب يعبق فيه نسيم الرخاء والطيب.

والخيزران الجرشية اليمنية أمه، والري حاضرة فارس مولده /150هـ/ 767م

-تولّى الخلافة بعد وفاة أخيه موسى الهادي/ 14 ربيع الأول سنة 170هـ/ 786م

وتفاءلت العامة والخاصة من عرب ومن عجم برفاه وإنصاف يستمر على يديه لما عُرف عنه من حسن أخلاق ودفاع عن البلاد ومداومة على الصلاة والحج.

2-الرشيد في سطور: هو أعظم خليفة عرفته الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي وراعي حضارتها الذهبية، جمع بين جمال الوجه وجمال العلم والتقى، ونال من القوى والرحمة ما جعله قادراً على قيادة دولة عظمى بحزم ورشاد وتتويجها بأمجاد خالدة.

يصلي في اليوم مائة ركعة، يغزو عاماً ويحج عاماً، وهو أول خليفة حجّ ماشياً من الرقة إلى مكة[1] .

---

*أديب من سورية

[1] *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ابن تغري بردي الاتابكي ج2 حوادث سنة 170 هـ. م محمد علي الدرويش.*

استنّ سنناً حسنة جرى المسلمون عليها من بعده كحماية قوافل الحجيج وتخديمها.

ونقش الشاعر المعالي الكلابي على جبين الدهر شعراً يلخصُ أعمال الرشيد:

فمـــن يطلـــب لقـــاءك أو يُـــرده فبالحرميـــن أو أقصـــى الـــثغور[1]

وبقي خليفة حتى توفي/ 3 جمادى الآخرة سنة 193هـ/ 808م

3-صلة الرشيد بالرقة قبل خلافته: كانت الصوائف من طرف المسلمين لا تتوقف، وغارات الـروم على حدود الدولة العربية الإسلامية لا تبطل، ومجاورة الجزيرة للحدود مع الروم جعلها خط مجابهـة فحظيت حاضرتها الرقة بأعمالٍ عسكرية ومدنية رفعت شأنها، عدا تمتعها بمركز تجاري ممتاز تنصب فيها نفائس الشام وإفريقية عبر نهر الفرات، ومن البصرة والموصل تأتيها روائع الهند وفـارس، ومن بلدان الجزيرة تتزود وتصدر ما هو زراعي وصناعي بري ونهري، وكل ما تشتهيه النفوس وتتشوق له الأبصار.

وفـي سـنة 163هـ/ 779م احتفل الخليفة المهدي بأمر الصائفة، وولى أمرها للرشيد، وولاه غربـي[2] الدولـة، وبـات يدبر شؤونها من الرقة، وجعل من الرقة قاعدة تموين وتجميع وانطلاق الجـيوش ففي تلك السنة زحف[3] الرشيد على بلاد الروم في جحافل عظيمة يرافقه قائد الحملة يزيد بـن مـزيد الشـيباني وفـتح وغنم، ونوافق من يقول بأنّ الرشيد كان ممثلاً للخليفة في هذه الحملة والاعـتماد الأساسي فيها كان على يزيد بن مزيد الذي خرّجته الحروب وصقلته السنون، أما الرشيد فعمره لا يتجاوزه التاسعة عشرة وقتئذ.

وفـي سـنة 165هـــ/ 781م انطلق الرشيد بالصائفة التي وصل تعداد رجالها 95763 رجلاً ونفقـتها 194000 ديـنار و 14300 درهـم (الدينار يساوي عشرين درهماً). ووصل القسطنطينية عاصمة الروم/ وصل إليها العرب ثلاث مرات في العهد الأموي/. وأرعب الروم وقاتل قتالاً حقيقياً وتعرّض للمخاطر بجانب يزيد بن مزيد ورضخت ملكة الروم "إيريني" الملقبة بأغسطة لجزية سنوية قدرهـا 70000 ديـنار وإعاشـة الجيش حتى وصوله الحدود وإقامة الأدلاء والأسواق في طريق عودته، لأنه طرق أراضي لم يعرفها أحدٌ من جنده، وبعد عودته المظفرة أخذ له والده المهدي البيعة بعد موسى الهادي ولقبه بالرشيد لما أبداه من رشدٍ ومهارةٍ وحزمٍ.

وعن هذا النصر الميمون تحدث الشعراء في الآفاق، فارتفع صوت مروان بن أبي حفصة:

أطفـتَ بقسـطنطينية الـروم مسنداً إلـيها القـنا حتى اكتسى الذلّ سورُها

[1] البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 203.

[2] النجوم الزاهرة: الاتابكي: حوادث سنة 163هـ.

[3] تاريخ الطبري: الطبري ج 3 ص 506.

ومـا رمـتها حـتى أتـتك ملوكهـا بجزيـتها والحـربُ تغلـي قدورها[1]

وكـان الرشـيد يسـتعذب هواء الرقة في الصيف، فيستريح في رياضها الظليلة قبل الصائفة وبعدها، ويريح الجيوش في ربوعها.

وقد كان المهدي قد اعتنى بالرافقة، ونقل أسواق الرقة[2]" القديمة إلى المزارع الكائنة بين الرقة والرافقة واتصلت أبنية الرقة بأبنية الرافقة وصارت كلها تدعى الرقة.

واستصلحت الأراضي حولها، وتحولت إلى حدائق بأزهارٍ وثمار وأطيار وأنهار، وأحب الرشيد تلـك الحدائـق وتعلّق بنهري رقة واسط /الهني والمري/، وحين نوى الهادي أن يمنح ولاية العهد لولـده جعفـر بدلاً من الرشيد عرض عليه الهني والمري، وكاد الرشيد أن يقبل العرض قائلاً: إذا حصلت على الهني والمري وخلوت بابنة عمي -يعني زبيدة- فلا أريد شيئاً[3].

فقال مستشاره يحيى بن خالد: وأين هذا من الخلافة؟.

فاقتنع الرشيد برأي يحيى، وتمسك بحقه في الخلافة بعد الهادي.

هذا يبين لنا مدى الحب الذي يكنه الرشيد للرقة ودوحاتها، لقد جعلها في كفةٍ تعادل كفة الخلافة وما تحويه من أمصار.

4-لماذا اختار الرشيد الرقة مقراً للخلافة؟

كانـت تسـكن الجزيـرة قبائل عربية في الشرق، وفي الموصل ونصيبين تسكن ربيعة، وفي الشـمال فـي ماردين ومـا حولها تسكن بكر، وفي الرقة وحران وسروج تسكن مضر حتى إنّ التسـميات الجغرافـية كانـت تطلـق على المنطقة الواقعة بين مدينة شمشاط في الشمال وعانة في الجنوب باسم ديار مضر.

وكانـت مهد الحضارات القديمة، فلا زالت آثار الترع والسدود والقلاع والحصون على شطآن أنهارها.

فلم يكن اختيار الرشيد للرقة سنة 180هـ/ 796م مقراً للخلافة يعود إلى سبب عاطفي أو نزوة عابـرة، بـل كان نتيجة حتمية لخطة مدروسة أوجدتها دوافع سياسية وعسكرية واقتصادية وقومية نلخصها في البنود التالية:

1-الرقة تشرف على الجزيرة التي تعد ساحة للخوارج، وهم فئة ذات بأس وفكر يقلق السلطة، فلهـا في كل عهد قائمة، وقد خرج منها الوليد بن طريف الشاري[4] التغلبي سنة 179هـ/

---

[1] البداية والنهاية: ابن كثير ج 1 ص 147.
[2] معجم البلدان: ياقوت الحموي ج4 ص 208.
[3] تاريخ الطبري: أبو جعفر الطبري ج8 ص 152-153.
[4] البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 73.

795م حيــن رجــع إلى الجزيرة، واشتدت شوكته وكثر أتباعه وهاجم مدن الجزيرة وهزم حمــلات الدولــة ضــده حتى بعث إليه الرشيد يزيد بن مزيد الشيباني فقتله وفرّق أتباعه، ورثته أخته ليلى (الفارعة) بشعرٍ نأخذ منه هذه الأبيات[1]:

أيــا شــجر الخــابور مالك مورقاً	كــأنك لــم تجــزع على ابن طريف
فــتىً لا يحــب الزاد إلا من التقى	ولا المــال إلا مــن قــناً وســيوف
ولا الخــيل إلا كــلُّ جــرداء شطبْةٍ	وكــلَّ حصــانٍ باليديــن عــروف
فــلا تجــزعا يابنــي طريف فإنني	أرى المــوت نــزّالاً بكــل شــريف

وفــي سنة 180هــ/ 796م ثار الخوارج في الموصل، فترك الرشيد ولده الأمين في بغداد، ونزل في الرقة ثم تحرك إلى الموصل وهدم سورها وفركهم(2).

وقد ذكر ابن حوقل أنّ في الرقة عناصر من الإباضية: وهي فرقة من فرق الخوارج(3).

2-بُعْــد الرقة عن نفوذ البرامكة الذي استفحل في بغداد، ففي الرقة يعتمد الرشيد على العنصر العربــي، فمعروف أن الشام بما فيها الرقة تميل لبني أمية، وإن لم تشهر هذا (نذكر هنا أن الرقة لم تجسر السفن على الفرات ليعبر جيش الإمام علي رضي الله عنه في معركة صفين إلا بعد تهديد الأشتر النخعي لها).

وقد لجأ إلى الرقة الكثير من وجهاء العراق في زمن الأمويين كزفر بن الحارث والجحّاف بن الحكيم وعبيد بن الحر ومالك بن مسمع، فقد هجروا البصرة بعد وقعة الجمل قائلين قول بني الأرقم: (لا نقيم في بلدٍ يُشتم فيه عثمان)(4).

وعزم الرشيد على كسب هذا الميل الذي يعد ميلاً للقومية العربية ودعماً لسلطته ويكون في منعة من قومه أكثر مما كان في منعة من سلطانه في بغداد. حتى إن بعض البرامكة أوجس خيفةً من رحيل الرشيد إلى الرقة، وتناوشته الظنون من نائبة يخفيها القدر، فقد تحدث يحيى بن خالد عن احتمال وقوع كارثة البرامكة لكنه يجهل مداها وساعة وقوعها، ونصح أولاده بعدم صحبة الرشيد إلى الرقة، فلم يأخذوا قوله مأخذ الجد(5).

4-الــرقة كثــيرة الخيرات، خصبة السهول، عذبة المياه، لطيفة المناخ، وما يقدمه إقليمها من خــراج يفــوق خــراج أي إقلــيم آخر عدا مصر. وكما أسلفنا فالرشيد يحب منازه الرقة

(1) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة: ابن شداد ج3 ص 23 تح. يحيى عبارة.
(2) المرجع السابق ص 175.
(3) تاريخ الرقة: القشيري ص 46. ت طاهر النعساني.
(4) مجلة العمران: العددان 37-38. عدد خاص عن الرقة.
(5) الوزراء والكتاب: الجهشياري ص 248-249.

وأنهارهـا وخمائلها التي حركت أقلام الشعراء، وفي طليعتهم الشاعر أبو بكر الصنوبري، فأنشد متغنياً بجمال الرافقة وعلو مكانتها(1).

أمّا الرياض فقد بدت ألوانها	صاغت فنون حليها أفنانها
رقّت مغانيها ورقّ نسيمها	وبدت محاسنها وطاب زمانها
هذا خزاماها وذا قيصومها	هذا شقائقها وذا حوذانها
واهاً لرافقة الجنوب محلة	حسنت بها أنهارها وجنانها
يا بلدةً ما زال يعظم قدرُها	في كل ناحيةٍ ويعظم شأنها

5-لم يحصن الأمويون مدنهم تحصيناً متيناً فانهارت بسرعة، ولكي لا يقع العباسيون في الخطأ نفسه حصّنوا مدنهم، فالمهدي حصّن الرافقة بسورين على شكل نعل الفرس أساسهما من الحجر وقوامهما من اللبن المحمي بالفخار، بينهما فصيل عرضه 20.8 م وسمك السور الخارجي 4.5 م وحوله خندق عرضه من الأعلى 15.9م وعرضه من الأسفل 9.5م.

والسور الداخلي أكثر ارتفاعاً من السور الخارجي لئلا يصيب المرابطون عليه جماعاتهم المرابطة على السور الخارجي عند الرمي(2).

أما من جهة نهر الفرات فلا عدو يصل المدينة قبل عبور النهر، فاستعيض عن السور الخارجي ببرجين ضخمين قطر كل منهما 15.6 م /لا زال أحدهما ماثلاً عند باب بغداد/ وبين هذين البرجين تنتشر بقية أبراج المراقبة والرماية، وتعج بالحرس والعساكر وعلى مسافة طول السور بارتفاع لا يقل عن 30م(3) للبرج الواحد ويفصل بين كل برج وآخر 35م. وللسورين أبواب محروسة، تفتح وتغلق بيسرٍ وسرعةٍ عند الحاجة وأشهرها:

- باب بغداد من جهة الشرق، ويمتد منه طريق بري إلى بغداد وهو الباب الرسمي الذي يدخل منه الخليفة ويخرج، يدل على هذا كثرة الزخارف فيه وتصميمه المعماري. وقد وُجِدَت عليه كتابة تقول: (أمر بعمارته أمير المؤمنين هارون الرشيد -أطال الله بقاءه- بتولي الفضل بن الربيع مولاه)(4).
- باب الرها من جهة الشمال، ويمتد منه طريق إلى الرها وحرّان.
- باب الجنان من جهة الغرب، ويمتد منه طريق إلى البساتين والجنان غرب الرقة، وربما

(1) الشابشتي: الديارات ص141.
(2) معجم البلدان: ياقوت الحموي م8 ص 360.
(3) الحوليات الأثرية السورية: مجلد 7 ص 63.
(4) الأعلاق الخطيرة: مصدر سابق. ابن شداد ج3 ص 71.

سمي بباب الجنان بسببها. فالرقة محصنة يصعب اقتحامها. وحين هاجم الوليد بن طريف الشاري الرقة وفيها عبد الملك بن صالح، لم يقاتله عبد الملك لكبر جيشه، وتحصّن بأسوار الرافقة وحمته[1].

وقد أقرّ المهدي فيها كما ذكر البلاذري وياقوت الحموي كتيبة جند خراسانية.

وتؤكد حفريات مديرية الآثار في سورية التي جرت في تلال وسهول الرقة أنّ جميع القصور المكتشفة كانت محاطة بأسوارٍ ذات أبراج عالية[2] "وتكتنفها الحدائق، فهي حصون وقلاع إن هاجت الحرب. ومواطن راحة وسلوى إنْ حل السلم.

6-خوف الرشيد من مناهضة الجماعات العلوية، ومعظم أنصارها من الفرس المحيطين بالخليفة في بغداد، وظهر منهم في زمنه موسى الكاظم، فسجنه الرشيد حتى توفي، وفي سنة 170هـ/ 786 م خرج منهم إبراهيم بن إسماعيل الملقب بـ "طباطبا"[3].

7-الخوف من انفصال بعض أجزاء الدولة الغربية بعد أن ترامت أطراف الدولة واتسعت رقعتها وابتعدت أقاليمها عن المركز، وفي الرقة يكون الرشيد على مقربةٍ منها، ويقف للانفصاليين بالمرصاد.

5-رحيل الرشيد من بغداد:

وسط كوكبةٍ من الحرس تحركت ناقة الرشيد من بغداد إلى الرقة سالكة طريق الجزيرة تسبقها فرقة من الجيش، جنودها قصار يدعون "النمل" بأيديهم قسي البندق[4] /نوع من الكرات المعدنية تُرمى بالقسي بدل السهام/ يرمون بها من يعترض موكب الخليفة، وقد حملت الحاشية الخاصة للرشيد ما خفّ حمله وغلا ثمنه، وتبعتها حاشية كبيرة تضم:

- كبار القادة كيزيد بن مزيد الشيباني.
- كبار الوزراء والمقربين من قصر الخلافة كالفضل بن الربيع والعباس بن الأحنف وإبراهيم الموصلي ويحيى المكي...
- أقطاب الفقه والدين والقضاء كالقاضي أبي يوسف والفقيه محمد بن حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة /له مناظرات مشهورة مع الإمام الشافعي في الرقة/.
- كبار الأطباء كجبريل بن بختيشوع...
- أعلام الفكر والعلم والأدب كالأصمعي والكسائي وأبي العتاهية وأشجع السلمي ومروان بن أبي حفصة.

[1] هارون الرشيد: د. عبد الفتاح الجومرد ص 329.
[2] الأعلاق الخطيرة: مصدر سابق- ابن شداد ج3 ص 71.
[3] النجوم الزاهرة: مصدر سابق-ابن تغري ج2 حوادث 170هـ.
[4] الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة، عبد القادر عياش ص 52.

يروي الأصمعي: (لما خرجنا مع الرشيد إلى الرقة قال لي: هل حملت شيئاً من كتبك؟

قلت: نعم، حملت ما خفّ حمله، ثمانية عشر صندوقاً.

فقال: هذا لما خففت، فلو ثقلت، كم كنت قد حملت!)

وترك الرشيد على بغداد ابنه محمداً الأمين وولاّه العراقين[1].

6-دخول الرشيد إلى الرقة:

كأم حنونٍ فتحت الرقة ذراعيها عام 180هـ/ 796م لتحتضن الخليفة المثقل بالهموم، عوّضت عليه ما فقده في بغداد، فجعلها بغداداً جديدة، ولم يفارقها إلاّ لغزوٍ أو لحجٍ أو لأمرٍ جلل حتى خطفته المنون والأقدار وأبعدته عن بلوغ الأمل والأوطار أثناء زحفه لتأديب رافع بن الليث عام 193هـ/ 808م -809م.

لقد اتخذ الرقة موطناً وتحركت العمارة وفي سائر أنحاء الجزيرة، فنهضت القصور المزخرفة والمحلات العامة والمدارس والمساجد والأسواق والمنتزهات، ونقل الصنّاع فنون العمران من الرقة إلى مختلف الأصقاع، فذكر ابن حوقل: (المدينة المهدية التي بناها عبيد الله بن المهدي في تونس بابان ليس لهما فيما رأيته من الأرض شبيه ولا نظير غير البابين اللذين على سور الرافقة، وعلى مثالهما عُملا ومثل شكلهما اتخذا)[2].

وكانت أسواق الرقة عامرة منذ العصر الأموي، وللخليفة هشام بن عبد الملك الفضل في هذا، فله سوق كبير يسمى سوق العطارين إضافة لأسواق أخرى، وأشار الشاعر الأخطل إلى ذلك السوق بقوله:

إذا الرقة البيضاء لاحت فروجُها ... فدى كل عطار بها أم مريم

وعُرفَ السوق الرئيسي في الرقة في العهد العباسي باسم سوق هشام العتيق ونذكر من الأسواق الأخرى سوق الورّاقين وسوق الصاغة وسوق الحدادين والخزف...

وبُنيت مصحات للمرضى "بيمارستانات" ودور لتخزين السلاح والعتاد ودور لتخزين المؤن ومستودعات للبضائع، وعلى رأس العمارات الفريدة والتحف الجديدة قصر السلام خارج سور الرافقة وهو قصر الخليفة أو القصر الأبيض /لطلاء جدرانه باللون الأبيض/ الذي يبدو للناظر حمامة بيضاء في مرجٍ أخضر، وضاهى فنه المعماري وسعته قصر الخلافة في بغداد المعروف بقصر الخلد.

ولقصر السلام نظام دقيق للمياه والصرف الصحي، وفيه أنظمة إدارية متبعة في توزيع الخدمات وتحديد أعمال رجال البلاط وعقد المجالس بأمر الخليفة وتقاليد في استقبال الوافدين

---

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 175.

(2) مجلة العمران: العدد 37-38 سنة 1971م ص 51.

وإجلاسهم حسب المراتب وفق نظام يعتمد على المناسبة ومكانة طبقة الوافد، ولألبسة رجال القصر أنظمة مرعية وللبلاط حرسه في ثيابهم الخاصة وأسلحتهم من سيوف ورماح لحماية شخص الخليفة ومراقبة الداخل والخارج وحفظ الأمن، ولكل حارس موقفه ومهمته، فضلاً عن الحجّاب، والمسؤول الأول عن إدارة القصر هو الحاجب الكبير يعاونه عدد من رؤساء المستخدمين.

وكانت فخامة القصر واتساعه وألوان النعيم فيه فتنة للأبصار تسلب ألباب الزوار وتفجر ينابيع الإلهام عند الشعراء وتمدهم برؤى جديدة ومفردات سلسة وتراكيب رقيقة وصور حسنة رشيقة، وتدفعهم إلى أشعار الغناء، كما غيّروا عاداتهم في مقدمات قصائدهم من بكاء ونوح على الأطلال الدارسة ووصف لبؤسها إلى تغنٍ وإشادة بالقصور العامرة، ووصف مباهجها ومديح للمدن وتعداد محاسنها، فالشاعر أحمد بن يسار الجرجاني يروي قائلاً[1]: (دخلنا يوماً على الرشيد بالرقة، وقد فرغ من بناء قصره الأبيض أنا والتيمي بن محمد وابن رزين وأشجع السلمي، فأنشده التيمي قصيدة يذكر فيها نقفور ووقعته في بلاد الروم، فكان كأنما ينثر به درراً، ثم أنشده أشجع السلمي قائلاً:

قصر عليه تحية وسلام ... نشرت عليه جمالها الأيام

فيه اجتلى الدنيا الخليفة والتقت ... للمُلْك فيه سلامة ودوام

قصر سقوف المزن دون سقوفه ... فيه لأعلام الهدى أعلام

نشرت عليه الأرض كسوتها التي ... نسج الربيع وزخرف الأوهام

أجرى الإمام إليه نهراً مفعماً ... ألقى القياد وليس فيه زمام

برقت سماؤك في العدو فأمطرت ... هاماً لها ظل السيوف غمام

وإذا سيوفك صافحت هام العدا ... طارت لهن على الرؤوس الهام

أدنتك من ظل النبي وصية ... وقرابة وشجت بها الأرحام

وعلى عدوك يا بن عم محمد ... رصدان ضوء الصبح والإظلام

فإذا تنبّه رعته وإذا غفا ... سلت عليه سيوفك الأحلام

وأعجب الرشيد بمطلع القصيدة، وأمر له بجائزة. وببديهة حاضرة يوجه سؤالاً لأشجع:
من أين أخذت قولك:

وعلى عدوك يا بن عم محمد ... رصدان ضوء الصبح والإظلام

---

[1] الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة: عبد القادر عياش ص 51.

وإذا تنبّه رعته وإذا غفا سلت عليه سيوفك الأحلام؟

فقال أشجع: لا أكذب والله، أخذته من قول النابغة الذبياني:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلْت أنّ المنتأى عنك واسع

فقال: من يجيرني إذا نمت؟

ودنا أحمد بن يسار، وأنشد قائلاً:

زمن بأعلى الرقتين قصير لم تثنه للحادثات غرير

لا تبعد الأيام إذ زمن الصبا غض وإذْ غصن الشباب نضير

فطرب الرشيد لما سمع، وقال له: قل للمغنين أن يعملوا ألحاناً في غزل هذه القصيدة. وأمر لنا بعطاءٍ اقتسمناه).

وأوعز الرشيد لرجال دولته بأن يبنوا قصورهم بجانب قصره، فكثُرت القصور في الرقة، ومن القصور الرقية المشهورة:

قصر الإمارة- قصر الحسينية- قصر هرقلة- قصر الخشب- قصر الهني والمري بناهما هشام بن عبد الملك في رقة واسط وشق إليها نهري الهني والمري، وقد آلا إلى زبيدة زوجة الرشيد، وابتنت فيهما زبيدة القطيعة التي تنسب إليها، وزادت في عمارتهما[1].

وكانت القصور موزعة على عدة أجنحة فهناك جناح للحريم وجناح للحاشية والخدم وآخر للضيافة وغيره للجواري، وقاعات للاستقبال والولائم والحفلات وفي حدائقها حيوانات مختلفة ونادرة وكذلك الطيور المتعددة /تشبه حدائق الحيوان في عصرنا/ وأحواض المياه ونوافيرها.

أما الجدران فقد زُينت بآيات قرآنية ورسوم نباتية وبتشكيلات الخط العربي والأواني المستخدمة من المعادن الثمينة، والأرضيات مفروشة بالسجاد الفاخر، وتفوح روائح العطور النفيسة من تلك القصور على بعد مسافة ليست قصيرة ويُصرف على تلك القصور ملايين الدنانير من الأموال التي تأتي إلى خزينة الرشيد كل عام، ويصرف منها ما يشاء على نفسه وحاشيته.

وحين رأى سلمة الأحمر ما وصلت إليه تلك القصور من روعةٍ وإتقان وما تحويه أجنحتها من ترف وغلمان وجوارٍ رومية وفارسية وحبشية وتركية حذّر أصحابها من مغريات الدنيا، وعلى رأسهم الرشيد إذ خاطبه، وقد لمس منه قبول النصح والموعظة:

أما بيوتك فيها فهي واسعةٌ فليت قبرك بعد الموت يتسع

فقبض الرشيد على لحيته، ودمعت عيناه.

---

[1] فتوح البلدان: البلاذري ق 3 ص 247.

7-الرقة مركز القرار السياسي:

بعد استقرار الرشيد في الرقة استقر فيها ثقل الدولة ومركزها، وفيها اتخذ الرشيد قرارات تركت بصماتها على سجلات التاريخ، فغيّر تغييراً جذرياً في ولاة الأقاليم ورجال الإدارة ممن عُرفوا بولائهم للفرس أو ميلهم للعمل ضد الدولة بشكل عام، واستبدل بهم آخرين يثق بهم، في محاولةٍ منه لجعل الدولة عربية في رجالاتها وقوتها، ومن هذه القرارات:

1-تقليص نفوذ البرامكة بهدوء وحذر.

آ- في عام 180هـ/ 3796 عزل القائد البرمكي الفضل بن يحيى عن خراسان وولى جعفر بن يحيى مكانه، ثم عزله وولى عيسى بن جعفر العباسي، وأبقى البرامكة تحت بصره، ثم عزل عيسى بن جعفر، وولى علي بن عيسى بن ماهان عدو البرامكة، ودعمه بهدف: - تبديد شمل جيش العباسية الفارسي بذكاء.

- ملاحقة أعوان البرامكة وتجمعاتهم في خراسان.

-مراقبة أعمال موسى بن يحيى المختفي في خراسان.

/وقد عزز الرشيد دور العرب في الحفاظ على هيبة الدولة حين أسند أمر حركة الوليد بن طريف إلى القائد العربي يزيد بن مزيد الشيباني، ولم يسندها إلى جيش العباسية في 179هـ/ 795 م

ب- عيّن القائد العربي هرثمة بن أعين رئيساً للحرس بدلاً من جعفر بن يحيى وظل الرشيد يراقب البرامكة بصمتٍ حتى تأكد من تعصبهم للقومية الفارسية وسوء استعمالهم للسلطة والتصرف باسمه دون علمه وجعله يحكم الدولة اسمياً لا فعلياً.

ورأى أن الخلاص منهم ضرورة يُلزمها بقاء الدولة واستمرارية عروبتها، فنفوذهم سرطان توغل في مفاصل الدولة وأجهزتها، وخطرهم يتفاقم وشهرتهم تزداد، حتى قيل: (إن في دولة الرشيد دولة أخرى ملوكها البرامكة)[1].

وبعد مؤازرة البرامكة للمأمون في ولاية العهد نشط الحزب العربي في بلاط الرشيد نفسه بقيادة الفضل بن ربيع ويزيد بن مزيد الشيباني وعلي بن عيسى بن ماهان وجعفر بن موسى الهادي، وعلم الرشيد من الجواري والغلمان والعيون الراصدة للبرامكة بأنهم يقولون في مجالسهم مع الفرس: (الرشيد أعجز من أن يقوم بما يسيء إلينا، وأنه والله ما أكل الخبز إلا بنا، وأن دولته لم تقم إلا على أكتافنا)[2].

وبلغ الأمر بجعفر بن يحيى أنه قال لخراسانيين من أتباعه: (وماذا صنع أبو مسلم الخراساني؟ إنه نقل الملك من أسرة عربية إلى أخرى بعد أن أزهق ستمائة ألف نفس سفك

[1] الأغاني: الأصفهاني ج4 ص29.

[2] مروج الذهب: المسعودي ج 6 ص 407.

دماءهم صبراً وإنما الرجل من ينقل الدولة من قوم إلى قوم بغير سفك دم)[1].

وفي عام 178هـ/ 803م رجع الرشيد من الحج وأحاط بالبرامكة جميعهم بمن فيهم موسى بن يحيى المختفي، وقتل جعفر في بغداد، وسجن البقية في سجون الرقة[2] ولاحق أعوانهم، وصادر أموالهم، ولم تقم لهم قائمة بعدها.

ووزّع بقايا جيش العباسية في بغداد (الكرمينية) على الحدود، واعتمد على العرب والمستعربين الأمناء لسد الفراغ الذي تركه البرامكة في المناصب الإدارية كعمر بن مسعدة وإسماعيل بن صبيح وكبار الهاشميين وأبقى القيادات العسكرية عربية خالصة ووزعها على الحدود والأمصار تحسباً للطوارئ، ومن قادتها هرثمة بن أعين -عبد الله بن مالك- خزيمة بن خازم- يحيى بن سعيد العقيلي – سعيد بن مسلم بن قتيبة الباهلي- أحفاد قحطبة الطائي- سعيد الحرشي- حميد بن معيوف- أبناء يزيد بن مزيد/ أسعد وخالد ومحمد/ وغيرهم.

2-***أبقى حماداً البربري على إقليمي الحجاز واليمن الموالين للعلويين والمتمردين ومدّه بالقوات***، ووسع سلطانه.

3-***أعطى شمال إفريقية لإبراهيم بن الأغلب في شبه إمارة مستقلة له ولأولاده من بعده / 185هـ-801م/ على أن يدفعوا له الخراج***، ويخطبوا باسمه على المنابر، وبهذا وضع حاجزاً بينه وبين الأدارسة في المغرب والأمويين في الأندلس.

4-***إخماد فتنة الشام/ 180هـ-796م/*** بين القبائل اليمانية والنزارية[3].

5-بعث قواده الأشداء في جيوش نظامية لترابط على تخوم الروم في الثغور وتزيد في تحصينات مدن الحدود.

وأرسل داود بن يزيد المهلبي إلى السند وعبد الله بن يحيى الحرشي إلى طبرستان، ويحيى الحرشي إلى الجبل ليجاور ابن ماهان في خراسان.

6-كلّف يزيد بن مزيد الشيباني بإخماد ثورات وادي الرس في أذربيجان الشمالية سنة 184 هـ.

7-قضى على احتمال تعاون الفرس مع الخاقان ملك الخزر في أرمينية بإرساله يزيد بن مزيد /182هـ- 798م/ ودعمه بجيش خزيمة بن خازم التميمي لمحاربة الخاقان بعد أن عاث فساداً، واعتدى على حدود الدولة.

8-ولاية العهد 182هـ798م: جدّد الرشيد البيعة له بالخلافة وبولاية العهد الأولى لمحمد

---

[1] *تاريخ التمدن الإسلامي ج 4 ص 11.*
[2] *هارون الرشيد: الجومرد. مصدر سابق ص 414.*
[3] *الكامل في التاريخ: ابن الأثير ج 6 ص 91.*

الأمين، وولاه الشام، وبولاية العهد الثانية لعبد الله المأمون، وولاه من همذان حتى آخر المشرق، وكلّف جعفراً البرمكي بإدارة شؤونه.

علماً بأن ولاية العهد الأولى أُخذت للأمين سنة 175هـ/ 791م وخاف الرشيد من صراع بين الأخوين فالأمين أمه زبيدة العربية ووراءه يقف الحزب العربي، والمأمون أمه مراجل الفارسية ووراءه يقف الحزب الفارسي، فلجأ إلى عهودٍ بين الأخوين وشهرها عند الكعبة حين حج سنة 188 هـ- 804م وكلّف ولده القاسم مع عبد الملك بن صالح بحماية الثغور، وبعد انتهاء الحج شخصَ إلى خراسان بجيشٍ كبير، ولم يدخل بغداد، وأثناء ذلك أخذ البيعة للقاسم المؤتمن بعد المأمون، وأعطى الخيار للمأمون عند توليه الخلافة إن شاء أقرّه، وإن شاء خلعه وولاه الجزيرة والثغور والعواصم لعله يبعد التباغض الذي ظهرت بوادره بين الأخوة، وبعد أن كتب إليه عبد الملك بن صالح الذي يمثل فئة كبيرة تحركت داخل البلاط لتجعل للقاسم نصيباً في الملك:

يا أيها الملك الذي	لو كان نجماً كان سعدا
اعقدْ لقاسم بيعة	واقدحْ له في الملك زندا
الله فرد واحد	فاجعلْ ولاة العهد فردا

وبهذا توزعت ولاية العهد بين مشاهير أولاده، فقيل في ذلك:

وقلّد الأرض هارون لرأفته	بنا أميناً ومأموناً ومؤتمناً

ومع هذا، فقد عاش الرشيد جواً قلقاً لا يستكين إلى قرار، أحس بخطأ كبير وفات الأوان، وصار الخرق أكبر من قدرة الراقع، وقفل راجعاً من خراسان إلى الرقة، ورأى جزءاً من جثة جعفر البرمكي على جسر بغداد، فأمر بجمع بقية الأجزاء وحرقها[1] ورفض الاستراحة في بغداد رغم سفره المرهق الذي دام عاماً، ورغم توسلات الأمين والحاشية، وقيل إنه قال: (والله إني لأطوي مدينة ما وُصفت بشرقٍ ولا بغرب، مدينة لا أيمن ولا أيسر منها، وإنها لوطن آبائي ودار مملكة بني العباس ما بقوا، وحافظوا عليها، ولنعمَ الدار هي، ولكن أريد المناخ على ناحية الشقاق والنفاق والبغض لأئمة الهدى والحب لشجرة اللعنة بني أمية مع ما فيها من المارقة والمتلصصة، ولولا ذلك ما فارقت بغداد)[2].

ووصل الرقة في أواخر سنة 189هـ-805م.

8-الرقة تشهد نهضة في الفكر والعلم والأدب:

انتشرت حلقات العلم في الرقة على يد الرشيد، فكانت المساجد دور علم وفكر وعبادة عدا

---

(1) العقد الفريد: ابن عبد ربه ج3 ص 27

(2) هارون الرشيد: جومرد ص 437.

مراكـز العلم المتخصصة والمكتبات العامة والمدارس/ بعضها يهتم بالمذهب الشافعي والآخر يهتم بالمذهـب الحنفي/، وامتازت ساحات الرقة وقصورها بالمناظرات والمجالس التي تُناقش فيها شتى الآراء والأفكـار ولا شـرط لاجتهادٍ أو فكر علمي سوى شرط واحد. "عدم مخالفته لنص قرآني"، وهناك أنواع للمجالس:

- المجالس العامة يعقدها الخليفة نفسه، ويحضرها كبار القادة والوزراء وتهتم بشؤون الدولة.
- المجلـس الاستشاري يضم أمراء بني العباس، يُعقد عند أمرٍ يتعلق بالأسرة العباسية كالزواج بيـن أفـراد الأسـرة العباسية، أو إقرار عقوبة على أحد أفرادها إن صدر منه خطر على الدولة أو طموح في الخلافة، ومن وجوهه المشهورة صالح وسليمان أبناء المنصور، وكبار أبناء الرشيد وعمومته.

ومـن الجديـر بالذكـر أن لأمراء بني العباس سهماً من المال /سهم ذوي القربى/ عدا هبات الرشيد لهم ليظهروا بمظهرٍ حسنٍ أمام الناس. وفي الجالس المهمة يرتدي الخليفة ثياباً لا يسمح لأحدٍ بتقلـيدها، ويزيّـن يـده بخاتم الخلافة وقد نقش عليه (لا إله إلا الله) وحرسه يقف على يمينه وعلى شـماله بأسلحةٍ محلاةٍ بالذهب والفضة زيادة في الهيبة والإجلال، أمّا المكان فهو قاعة ملكية مزدانة بالحلي والجواهر[1].

- مجلـس المظـالم، يحضـره قاضي القضاة ويرأسه الخليفة بنفسه أو وزيره، يعقد أسبوعياً للشـكاوي الخطيرة، حراسته مضاعفة من شرطة وحرس، ويحضره عدد من الفقهاء لإبداء آرائهـم واجتهاداتهم في المشكلة المطروحة وإنْ لم يحضره الرشيد، فأخباره لا تنقطع عنه، ولا تهمـة ثابـتة إلاّ بعـد محاكمة عادلة وفق الشرع الإسلامي، ولا يهتز السيف أو يُفتح السـجن إلاّ لجرم الزندقة أو لقصاص النفس بالنفس أو لثائرٍ يدفعه الباطل، وراتب القاضي ثلاثون ديناراً شهرياً /الدينار حوالي عشرين درهماً، والكبش بدرهم وقتئذٍ/[2].
- مجالس يستقبل فيها الرشيد العامة:

يدخـل إلـيه الطبيب جبريل بن بختيشوع، ويسأله عن أخبار العامة، فتدخل الوفود إليه بعد الغَـداء، ويقـوم الحاجـب بالسـماح للزائرين بالدخول بعد معرفة مسائلهم ثم يعين أماكن جلوسهم والمجلس الذي يليق بهم والزمن المحدد لهم، وقراره قطعي في ذلك.

- مجالس إدارية تهتم بشؤون الإدارة كتعيين ولاة الأقاليم ودراسة أوضاعهم.
- مجالس عسكرية تهتم بشؤون الجيش إثر انتفاضة أو ثورة أو غزوة وراء الحدود.
- مجالس المقابلات يُستقبل فيها وفود الدول الأخرى.
- مجـالس خاصـة كمجـالس العلـم يحضرها العلماء والفقهاء وتُقام فيها المناقشات المفيدة

[1] المرجع السابق: ص 245.
[2] المرجع السابق: ص 290.

والمـــناظرات، كالمناظرة المشهورة بين الإمام الشافعي والإمام محمد بن الحسن، وكثيراً ما يحضرها الرشيد، وقد تقام في قصور الرشيد، أو قصور قوّاده.

- مجالس الأدب يحضرها الأدباء ورواة الأدب والشعر والأخبار والنسّابة.
- مجالس السمر والأنس والنزهات وتُعقد حين يشعر الرشيد بالتعب وثقل الهموم فيرفه بها عن نفسه، وفيها المِلَح والطرائف والنوادر وألعاب الشطرنج.
- مجـــالس الطـــب يجـــتمع فيها أطباء البلاط وعلى رأسهم جبريل بن بختيشوع حين يمرض الرشيد أو أحد أفراد أسرته. وغيرها من المجالس المتعددة...

واســتفادت الــرقة مـــن هذا الوضع الحضاري، وغدت منارة للعلم والأدب، ومدرسة خرّجت النوابغ في المجالات كافة.

وتـــمّ نقل الكثير من علوم اليونان والهند وفارس وغيرها إلى اللغة العربية، فكان عصراً ذهبياً اشـــتغل فـــيه العلمـــاء والأدبـــاء والمفكرون وامتزجت الثقافات عبر طلبة العلم الوافدين من أقصى الأمصـــار وعـــبر الرحّالة والتجار والأديرة السريانية المنتشرة في أرجاء الجزيرة، فكانت مدارس الرقة ونصيبين حرّان والرها تساهم فعلياً في تقدم وازدهار ذلك العصر.

ومـــا يلفت النظر كثرة المشاهير من العلماء والأدباء الذين حملوا كنية (الرقي) نسبةً إلى الرقة مـــثل محمد بن جابر بن سنان الحراني الرقي ((البتاني)) -ربيعة الرقي- الحسن بن محمد الرقي- ميمون الرقي...

9-الرقة تزدهر اقتصادياً في ظل الرشيد:

نتـــيجة لانـــتقال ثقـــل الدولة إلى الرقة زاد عمرانها وتضاعف عدد سكانها وازدهر اقتصادها، ســـاعد علـــى هـــذا بالإضـــافة لاهتمام الرشيد وفود الصنّاع وأرباب المصالح والمهن وسائر أهل الصناعات إليها من مختلف الأصقاع كحلب ودمشق والقاهرة وبغداد والموصل والمدن المجاورة.

- ففي المجال الصناعي انتشرت مصانع كثيرة وكبيرة اعتمدت على المواد الأولية المتوفرة في أراضـــي الـــرقة كالـــثمار /الزيتون والفواكه/ والتربة الغضارية اللازمة للآجر أو على المواد التي تجلـــب إلـــيها مـــن أراضٍ أخرى، فهناك مصانع للصابون والقطران والزيت ومصانع للفحم النباتي ومصـــانع وأفـــران للفخـــار والآجر ومصانع للتمور وطحن الحبوب والحرير وصك النقود/ عثرت مديرية الآثار على فلس نحاسي مضروب بالرافقة سنة 210هـــ/ 825م

وهـــناك صـــناعة العصـــير من العنب والتين وصناعة المنسوجات القطنية والكتانية والصوفية وصناعات معدنية كصناعة السيوف والدروع والرماح والسلاسل واستخراج معدني الحديد والنحاس، أمـــا صـــناعة الخـــزف والزجاج فقد بلغت شهرتها الآفاق ولا زالت بقايا الخزف والزجاج العباسي

الرقي تزين متاحف الدنيا، لقد ازدهر في الرقة الخزف والزجاج كما يؤكد العالمان الألمانيان[1] (رزّة وهرتزفلد)، وقد تنوع الزجاج فمنه المذهّب ومنه المموّه بالمينا، وعُثِر على كؤوس كثيرة ومشهورة منها كأس شارلمان (ملك فرنسا الذي عاصر الرشيد) المحفوظة في متحف Chartses وكأس القسم الثمانية المحفوظة في متحف Douai وقد زُينت الأواني الزجاجية بكتابات كوفية ورسوم على شكل حرف الواو.

-وفي المجال الزراعي كانت الزراعة تتراوح بين ركود ونهوض حسب استقرار البلاد السياسي وتقدمت في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك حين سكن الرقة صيفاً، ففي رقة واسط بنى قصرين وجسراً على الفرات[2]، وشقّ نهرين عرفا بالهني والمري وظلّت بساتين هشام عامرة حتى مجيء الرشيد إلى الرقة، فآلا إلى زبيدة زوجة الرشيد، أما الصنوبري فقد قال عن الهني والمري:

بين الهني إلى المري	إلى بساتين النقار
فالدير ذي التل	المكلل بالشقائق والبهار[3]

وجاء الرشيد ليوسع نطاق الزراعة، فبنت حكومته الجسور والقناطر وحفرت الترع والجداول وشقّت الأنهار حتى غدت الجزيرة شبكة متصلة من الماء، وساهم في تحسين الزراعة نوع التربة الخصبة التي تشكّلت من طمي الأنهار والفيضانات عبر مئات السنين، فغرِست الجنائن وزُرِعت البساتين وجُلِب نهرٌ من الفرات ونهرٌ من سروج بعد أن اشترى الرشيد مياه قرى سروج من أصحابها، وسُمي هذا النهر بنهر النيل وتفرّعت منه جداول تروي عدة أماكن في شمال وغرب الرقة وبُني سدّ عليه يُستفاد منه حين تقل الأمطار[4]، والنيل هو الذي غناه الشاعر الصنوبري بقوله:

كأن عناق نهري دير زكي	إذا اعتنقا عناق متيمين
وقت ذاك البليخ يد الليالي	وذاك النيل من متجاورين[5]

وأنشأ ديواناً لتلك الأعمال الإصلاحية (ديوان الأكرة).

وجارى أهل الرقة الرشيد بالعناية ببلدهم، فاهتموا بدورهم، وغرسوا الأشجار ونوّعوا البساتين، وملأ الجو روائح الخزامى والقيصوم والأقحوان والنرجس والسوسن والأذريون "زهر أصفر" والرياحين، تتطاير فيها الفراشات، وتشدو الطيور، واحترف بعضهم الزراعة وجلب آخرون عمالاً

---

(1) كتاب ربيعة الرقي، شاعر الرقة في العصر العباسي – تح. علي شواخ اسحاق ص 47.

(2) معجم البلدان: ياقوت الحموي ج3 ص 273.

(3) مجلة العمران: العدد 37-38 ص 28.

(4) معجم البلدان: ياقوت الحموي ج 8 ص 360.

(5) المرجع السابق: ص 360.

بالأجـرة، ولجـأ إلى الرقة الراغب في العمل والطامع بالثراء أو العطاء، وغطّت أشجار الصنوبر والنخـيل والزيتون والحور والصفصاف والأشجار المثمرة روابي وسهول الجزيرة حتى تحولت إلى نبعٍ يمد الدولة بوافر العطاء ومكان إقامة يليق بالخليفة وانتشرت زراعة الحبوب بجميع أنواعها رياً وبعلاً، وتضاعف الإنتاج وضاقت مستودعات التخزين، وللعلم فإن المنطقة مشهورة منذ القديم بجودة حبوبها وقدمها.

يقول الباحث "ل. دولا بورت" في كتابه حضارة ما بين النهرين معتمداً على أبحاث عالم النبات أوليفيه[1]:

(لـولا سهول الفرات ما عرف العالم الحنطة والشعير والذرة التي نمت طبيعياً فيها ثم شاعت، وصُدِّرت إلى العالم فيما بعد)

وفاضـت الخـيرات المتـنوعة في الجزيرة لكثرة الأنهار والعيون والآبار فيها فالرها أحيطت بالبسـاتين، وامـتدت الأشجار الكثيرة في سروج من شمال حران حتى جسر منبج، وأنتجت الفواكه والزبيب، وعُمِرَت دوسر "جعبر" بالأسواق وبكثرة الأرزاق. وزُرِعَ في سهولِ الجزيرة الرز والقمح والذرة والشعير وقصب السكر والأعناب والقطن والفواكه والثمار المجففة وكثُرَ عسل النحل والبندق والكستناء والبلوط.

وفواكههـا مرغوبة لدى سكان الأقطار، وترقص لها دنانير التجار، فالتفاح الداماني" نسبةً إلى قـريةٍ رقـية" يُضرب به المثل لجودته وحمرته وطيب طعمه ولا تكمل موائد المترفين إلا به، وفيه يقول مسلم بن الوليد "صريع الغواني":

وحياتـي مـا آلـف الداماني لا ولا كـان فـي قديـم الـزمان

وجـولات الرشيد على مدن الجزيرة لا تنقطع، فهو يتفقد حاجاتها، ويطلع على أحوالها، ويمدها بدعـائم الرفاهية والاستقرار، حتى غدت من جنان الله في أرضه، ففي رأس العين وحدها أكثر من ثلاثمائة عين جارية منها ما لا يُعرف له قرار (تجتمع في النهاية لتشكل نهر الخابور) عدا المزارع والطواحين والبساتين التي فيها ما تشتهي النفوس، وفي منبج ارتفعت منازل وقصور، ونمت حدائق وزهور، فطاب العيش، وساد السرور.

أمـا مسـكنة فبالإضافة إلى كونها محطة تجارية هامة تحمل تجارات مصر والشام إلى الرقة وبغـداد فهـي كثـيرة الغلات والزراعات، ولكثرة خراجها أقطعها الرشيد للمأمون. وننوه هنا بأن مسـكنة لاقت اهتماماً من مسلمة بن عبد الملك إذ حفر فيها نهراً من الفرات يدعى نهر مسلمة وذلك لتطوير الزراعة فيها.

ومثلما ازدهرت الزراعة في شطرها النباتي، فقد ازدهرت في شطرها الحيواني، فقطعان الغنم والإبـل والماعـز ملأت مراعي الجزيرة وباديتها عدا الطيور وباقي الدواجن، ونالت الخيول ذروة

[1] شعب وحضارة على الفرات الأوسط: أسعد الفارس ص 234.

الاهتمام، فعندما بُنيت القصور تُرك حولها أو قريباً منها ميادين وساحات لسباق الخيول وأُنشئت الحقول والإصطبلات الخاصة لتوليد عتاق الخيل وتربيتها، وساعد على هذا مناخ الجزيرة المعتدل آنذاك ووفرة المياه وخضرة المراعي واتساعها وكان للرشيد من جياد الخيل الكريمة عدد كبير جداً، وخُصِّصت للخيول ميادين ترويض وسباق ومراعٍ ومدربين برواتب مغرية ورؤساء حصلوا على مكانة اجتماعية رفيعة بين رجال الحاشية، وفي مقدمتهم ذفافة العنسي ويُدعى صاحب خيل الرشيد.

واغتنت حقول الصيد بالطرائد في تلال البليخ ووديانه وفي سهول الفرات وروابيه وبين أشجاره.

. أما الضياع التي هُجرت من قبل مزارعيها، فوجه الرشيد إليها هرثمة بن أعين لعمارتها وزراعتها ودعا مزارعيها للرجوع إليها على أن يخفف عنهم الخراج وتُحسّن معاملتهم. حتى أضحت كل بقاع الجزيرة مستثمرة ومنتجة.

-وفي المجال التجاري نشطت التجارة البرية، وخدمتها شبكة طرق ممتازة مخدمة بخانات واستراحات، ورافق القوافل حرس وأدلاء من ذوي الخبرة في الدروب والأسفار والتّجار، ومن هذه الطرق:

طريق الرقة- بغداد

طريق الرقة-حلب

طريق الرقة- ثغور الجزيرة

طريق الرقة-الرصافة-حمص

طريق الرقة- الموصل- بغداد

طريق الرقة- حرّان

طريق الرقة- حمص- دمشق

طريق الرقة- سكة دبا............. وغيرها من الطرق البرية

طريق الرقة- دمشق

طريق الرقة-الساحل

طريق الرقة- المدينة المنورة

طريق الرقة- تدمر

ومن التجارات التي ذاع صيتها تجارة الرقيق ومركزها بغداد والرقة والبصرة، فسوق النخاسة في الرقة استوعب دفعة واحدة ستة عشر ألف أسير[1]، جُلبوا من قبرص.

---

[1] *تاريخ الطبري: أبو جعفر الطبري حوادث سنة 190هـ.*

وتألقت التجارة النهرية، فعلى نهري البليخ والفرات جُهّزت موانئ السفن والملاحة النهرية كميناء مسكنة والرقة ورأس العين، ولعبت تلك السفن دوراً هاماً في تنشيط الحركة التجارية من وإلى الرقة. وقد كان للرشيد هواية في ركوب الحرّاقات (السفن المزينة) في نهر الفرات وأفضل وقت لممارسة تلك الهواية عنده في الليل حيث تزدان سفنه بالأنوار الساطعة فتنساب في الشط بين مصابيح القصور المنعكسة على الماء في لوحة شاعرية جذابة، ويصحب الرشيد معه في تلك النزهات النهرية خيرة جلسائه، ومعهم عدد من المغنين والعازفين، وما إن يبتعدوا عن المساكن المأهولة حتى يسمع الرشيد الغناء من وراء ستار، ويتذوقه، ويشرب الشراب الذي أحلّه فقهاء العراق.

ونشّطت السفن الفراتية حركة السياح عبر النزهات النهارية والليلية فيها. ونتيجة لكثرة الصادرات والواردات ازدحمت الرقة بالبضائع وتعددت الأسواق واتسع سوق هشام العتيق وسوق الصاغة وسوق النخاسة وسوق الوراقين وسوق الحدادين وسوق الزجاج والخزف.... الخ، ونشأ نظام الحسبة لمراقبة الأسواق.

وكأي عصر من العصور بلغ مرتبة عالية في التقدم ونال المجتمع فيه قسطاً وافراً من الثراء فإن هناك جماعات فقيرة تسكن الأكواخ بعيداً عن القصور وتعيش من تعبها وتتأثر بتقلبات البلاد السياسية التي تنعكس على الأسعار.

وفي غمرة الحياة الصاخبة كان الرشيد يطّلع على أحوال الرعية عبر عسس خاص وجولات تنكرية، وتضاعفت موارد الدولة السنوية /حوالي 42 مليون دينار/ عدا الضريبة العينية وأمام هذا الغنى واتساع رقعة الدولة زعموا أن الرشيد قال للسحابة المارة في سمائه: أمطري حيث شئت، يأتني خراجك[1].

وكان الخراج يُجنى وفق قواعد كتاب الخراج وللخراج ديوان خاص به.

لقد كان ملك الرشيد في أوجه، ملكٌ لا تغيب عنه الشمس ولا يتخطاه البرق وكانت الرقة شامة ذلك الملك، ومنزلاً يقل مثيله، فقال عنها الرشيد: ((الدنيا أربعة منازل دمشق والرقة والري وسمرقند))[2].

وقال شيخ الربوة الدمشقي: (الرقة من أنزه بقاع الدنيا، وقد أكثر الشعراء في ذكرها ووصفها والتغني بمحاسنها وعظمتها))[3].

ومن نتائج هذا الازدهار عمومّ الرخص، وصارت أغلب الأيام أيام يسر، وقد أوردت الأخبار أنه في زمن المنصور كان مصروف الرجل من عامة الناس مع زوجته لم يكن يتجاوز الثلاثمائة

(1) صبح الأعشى: القلقشندي ج 3 ص 270.
(2) معجم البلدان: ياقوت ج 5 ص 61.
(3) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 99.

درهم في السنة، فقد كان الكبش يُباع بدرهم حسب قول الطبري وبدرهم زنة ستين رطلاً من التمر وبدرهم زنة ستة عشر رطلاً من الزيت وبدرهم زنة ثمانية أرطال من السمن، وبدرهم زنة تسعين رطلاً من لحم البقر وبدرهم زنة ستين رطلاً من لحم الغنم، وبدرهم زنة عشرة أرطال من العسل... واستمر ذلك الرخاء وتُوّجَ على يد الرشيد حتى سُميت أيامه بأيام العروس، واستقطبت عدداً كبيراً من السكان من عربٍ ومن عجمٍ، فهناك عرب بني أسد[1] وبني سليم ومن قريش /جاؤوا مع التحرير الإسلامي للجزيرة/.

ويوجد عدد من الأمراء العباسيين القرشيين مثل عبد الملك بن صالح بن علي الهاشمي – العباس بن محمد– الحسن بن محمد الرافقي من ذرية معاوية بن أبي سفيان...

ومن العجم جماعات خراسانية أتت إلى الرافقة وقت بنائها من قبل المهدي، عدا طلاب العلم والتجار والراغبين في عطاء الخليفة والأمراء...

وأُقيمت في الرقة فنادق كثيرة لاستقبال الوافدين من الحواضر البعيدة كفندق حسين الخادم[2].

ولم يعد لبغداد في قلب الرشيد ميلٌ، ففارت زبيدة المولعة ببغداد ودجلة وحاولت بطرق كثيرة إرجاع الرشيد إلى بغداد، فلم يرجع حتى زعموا أنها استدعت الشاعر منصوراً النمري، وكان من المقربين من الرشيد في الرقة وأعطته ألفي دينار، وقالت له:[3] قل شعراً تحبب فيه بغداد إلى أمير المؤمنين فقد فضّل الرقة عليها.

وذهب النمري إلى مجلس الخليفة الأدبي، وقد كتب قصيدة في وصف بغداد ومحاسنها لعلّ الرشيد يحنُّ إليها، وحين جاء دوره في الإنشاد تقدم قائلاً:

ماذا ببغداد من طيب الأفانين ... ومن منازه للدنيا وللدين

تُحيي الرياح بها المرضى إذا نسمت ... وجوّشت بين أغصان الرياحين

وبعد أن فرغ النمري من الإنشاد، ابتسم الرشيد، وقد عرف الهدف من هذه القصيدة.

وظاهرة مدح المدن انتشرت في ذلك العصر، فمنصور النمري مدح بغداد وربيعة الرقي مدح الرقة:

حبذا الرقة داراً وبلد ... بلد ساكنه ممن تود

ما رأينا بلدة تعدلها ... لا ولا أخبرنا عنها أحد

إنها برّية بحرية ... سورها بحر وسور في الجدد

---

[1] تاريخ الرقة: القشيري ص 154.
[2] البداية والنهاية: ابن كثير ج 1 ص 102.
[3] ربيعة الرقي: علي شواح اسحق ص66.

يسمع الصلصل في أشجارها هُدهُد البر ومكّاء غرد

لم تضمن بلدة ما ضمنت من جمالٍ في قريشٍ وأسد[1]

وصممت زبيدة، وظلت في الرقة حتى توفي الرشيد، فانتقلت إلى بغداد.

وقد بقيت مكانة الرقة، وأثر جمالها في النفوس حتى بعد وفاة الرشيد، فقد قال ابن العلاء القارئ في زمن المعتز:

وصفنا البصرة، وما خصت به إذْ طلع علينا فتية من كُتاب الأنبار، ومعهم أبو حمران الشاعر، فقال: ما من بلدٍ إلا وأعطي نوعاً من الفضل، يتفرّد به، وضرباً من المرافق معدولاً عن غيره يعجب به أهله.

فقلت له مجيباً: لئن قلت هذا، فنحن لا نعرف مقراً أفضل من البصرة ولا أرضاً تجري عليها الأتاوة أشرف من أرض الصدقة ولا شجرة هي أفضل من شجرة النخلة، ولا نعرف بلداً أقرب براً من بحر وحضراً من بدو وريفاً من فلاة وملاّحاً من جمّال وقانص وحش من صائد سمك ونجداً من غور من البصرة، فهي واسطة الأرض وغوصة البحر ومفيض الأنهار وقلب الدنيا.

فقال أبو حمران: كل فتاة بفتاها معجبة والخنفس في عين أمه لؤلؤة

فأين أنت يا أخا البصرة من خصب الشام والجزيرة، وعن فضل المسجد الأقصى والبلاد المقدسة وعن غداة داري مضر وربيعة وعن رفيع قدر الكرمة، وعن قول عمرو بن كلثوم:

وعند الله يأتيه دعاها إلى أرض يعيش بها الفقير

لأرض الشام وهي حمى وحب وزيتون وثم نشا العصير

والله للرقة البيضاء وحدها أطيب من البصرة والرافقة أعذى من الأبلة ولحلب أخصب من الكوفة[2].

ويقول المقدسي عن الرقة: (لها جامع عجيب وحمامات طيبة، فقد ظللت أسواقها وارتفعت قصورها وانتشر في الإقليمين ذكرها)[3].

ورافق ذلك الرخاء عدل وإنصاف ونال كل صاحب حق حقه، فقد كان الرشيد يختار قضاته من خيرة الناس.

---

(1) المرجع السابق ص 66.

(2) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي ص 141.

(3) فتوح البلدان: البلاذري ص ق 3 ص 238-239.

10-التسامح الديني في الرقة:

اهـتم الرشـيد بالمساجد في الرقة وضواحيها وسائر مدن الجزيرة، وأرفق بكل مسجد حمامات للـنظافة، وأصـلح المساجد القديمة المبنية باللبن وأدخل عليها الفخار والجص والزخرفات الجميلة بالآيات القرآنية، وكانت الأغلبية تدين بالدين الإسلامي دين الدولة الأساسي.

- فهـناك المسـجد الجـامع بالرافقة الذي بناه المنصور بالقرب من قصر الإمارة ليسهل على الخليفة أداء فريضة الصلاة فيه، ولا زالت آثاره باقية حتى اليوم.
- ومسـجد الرقة الجامع وبقيت آثاره حتى أواخر الحرب العالمية الأولى، وعلى أنقاضه بُنيت مدرسة الوحدة العربية في المشلب شرقي الرقة.
- ومسـجد بني وابصة بناه الصحابي وابصة بن معبد، ثم أضحى مسجداً لبني أسد يقيمون فيه حلقات العلم وحلقات الذكر.
- ومسجد قريش /نسبةً لاسم رجل يدعى قريشاً/ وهو قرب دار الرماح.
- ومسجد الصاغة بجانب سوق الصاغة.
- ومسجد الجنائز ومسجد العمودين.

وهـناك في كل مدينة أو بلدة مسجد، وكثرة المساجد تدل على كثرة طلاب العلم آنذاك ووُجِدت أقلية ماجنة فاسقة لاحقها الرشيد وسجن من ثبتت عليه الزندقة منها.

ولا يقـف أمر المنشآت الدينية عند المساجد، فهناك الأديرة المنتشرة في أنحاء الجزيرة، ونذكر أن عياض بن غنم حين فتح الرقة ومدن الجزيرة أعطى عهداً لأهلها تعهّد فيه أن لا يخرب الكنائس إذا دُفِعَت الجزية، فاختلطت المِلل والنحِل في جوٍ من التسامح الديني لم تشهد له المنطقة مثيلاً.

ونعدد بعض الأديرة والكنائس المعروفة آنذاك:

- دير العذارى في باجر من أعمال الرقة /جروة حالياً/.
- دير الرمّان بين الرقة والخابور.
- دير حنّيا بين الرقة ومسكنة.
- كنيسـة الـرها وهـي بمثابة كاتدرائية، ويعدها بعضهم من عجائب الدنيا، بنتها هيلاني أم قسطنطين، وفي الرها ثلاثمائة دير للنصارى قبل مجيء الإسلام.
- الدّير ذو الأعمدة.
- ديـر زكّـى الشهير شرق الرقة على كتف نهر البليخ، وهو من أحسن الأديرة[1] ففيه مائتا راهـب، وعمـارات ونفائس ومتنزّهات وحدائق فيها الغزلان والأرانب وما شابه ذلك عدا

---

[1] الديارات: الشابشتي ص 139.

طيور الماء والحبارى والعصافير والبلابل وتفوح من مطارحه روائح الورود، ولا سيما أيام الربيع، وقد كان الرشيد يزوره بين فترة وأخرى، ويلاقي رهبانه منه العناية والتشجيع.

وقد أحسن الشاعر أبو بكر الصنوبري في وصف دير زكّي، ونقتطف من قصائده هذه الأبيات:

ما لي نأيت عن الهني وكنت لا — أستطيع أناى عنه طرفة عين

أيا دير زكي كنت أحسن مألف — مرّ الزمان به على إلفين[1]

وفتح المجال للاجتهاد، وتُرْجِمت التوراة والإنجيل.

11-الرخاء يعم مدن ومناطق الحدود:

امتدت عناية الرشيد إلى الثغور والمناطق الحدودية، فالمدن المحصنة من قبل زاد في تحصينها والمدن الأخرى حصنها من جديد. ونلاحظ أن الاهتمام بالحدود تركّز على الحدود مع الروم لأسباب سياسية وعسكرية فالروم أخطر عدو خارجي لدولة الرشيد. فمن الضروري مد مناطق الحدود بدعائم الرفاهية والاستقرار وترميم ما تهدّم من الحصون وبناء حصون جديدة وإبقاء حاميات جند لكون تلك المناطق حاجزاً متيناً بين الروم والمسلمين ولا يهجرها أهلها عند اعتداءات الروم عليها.

وكانت جبايات قنسرين والعواصم والثغور تنفق على المراقب والحرس وتأمين الاستقرار للحدود.

قال معاوية بن عمرو: (رأينا من اجتهاد الرشيد في الغزو ونفاذ بصيرته في الجهاد أمراً عظيماً، أقام من الصناعة ما لم يقم قبله وقسّم الأموال في الثغور والسواحل وأشجى الروم وقمعهم[2]).

12-الرقة قاعدة عسكرية للجهاد:

لم يقف اهتمام الرشيد عند الجوانب المدنية بل تجاوزها إلى الجوانب العسكرية، فقد:

-اهتم بديوان الجند، ومهمة هذا الديوان إحصاء الجند ورواتبهم وأسلحتهم ودوابهم وما يلزمهم من نفقات، وما يأخذونه من غنائم. وقد وصل راتب الجندي العادي إلى عشرين درهماً عدا الغنائم العينية /في زمن كان فيه الكبش يباع بدرهم/، ولا تتجاوز مدة غياب الجندي عن أسرته أكثر من أربعة أشهر عدا غزوات الجهاد التي تطول أكثر من هذه المدة.

- شجع على تأليف كراسات في الهندسة الحربية وُجدت مصطلحات وتعابير عسكرية مثل:

النفير النفير: وتعني استعدوا للهجوم

الأرض الأرض: وتعني ترجّلوا

---

(1) معجم البلدان: ياقوت ج 4 ص 483.

(2) فتوح البلدان: البلاذري ص 223 تح الطباع.

الخيل الخيل: وتعني اركبوا الجياد لأمرٍ خطير

ونقل المصنفات العلمية والعسكرية التي وُجدت في حصون العدو وتعريبها. وتروي المصادر أن مجموع جند فرقه العسكرية النظامية الدائمة المرابطة في خراسان والعراق والعواصم وشمال إفريقية وغيرها يزيد على ألف ألف جندي[1].

ما عدا المتطوعة الذين يتبرعون بالجهاد مع العسكر من أجل الكسب أو تقرباً من الله وأكثرهم من البدو وسكان الأرياف.

- تنظيم الموكب العسكري، ويظهر فيه الخليفة بالمظهر اللائق من ركاب وسلاح ولباس وحراسة وصحبة ويستعرض فرق الجند وأسلحتها، وبعد العرض يمنح جوائز للقادة وعلاوات للجند، ومن غايات العرض استعراض قوة الجيش ليرهب الأعداء في الداخل وفي الخارج.

ونذكر هنا أنه أنشأ ديوان العرض ومن مهامه معرفة كفاءات الجند من قبل مشرفين مختصين.

- ضاعف الاهتمام بالأسطول البحري واهتمّ بصناعة السفن، وللأسطول ديوان خاص يهتم بشؤون بحّارته.
- أمّن للجيش كل صنوف الأسلحة المعروفة عصرئذ.
- في عام 181هـ /797م انطلقت الجيوش من الرقة، وفتحت الصفصاف، وتوغّل عبد الملك بن صالح في بلاد الروم، فبلغ أنقرة وفتح مدينة مطمورة.
- في عام 182هـ/ 798م انشغل الرشيد بمسألة ولاية العهد، فوجّه عبد الرحمن بن عبد الملك إلى الروم، وبلغ مدينة أصحاب الكهف.
- في عام 188هـ تولّى أمر الروم نقفور وهاجم الحدود الإسلامية والرشيد يستعد للحج، فوجّه إليه القائد إبراهيم بن إسرائيل فقتل من أصحابه الكثير وجرحه، وغنم المسلمون 4000 دابة، وبقي القاسم ولد الرشيد مرابطاً في مرج دابق حتى أكمل الرشيد حجّه، ويزعم البعض أنّ القاسم نازل حصن سنان، فعرض عليه الروم إعطاءه 320 أسير مسلم لقاء تركه الحصن، فتركه.
- في عام 189هـ/804م سيّر الرشيد إلى الروم الفضل بن عباس الهاشمي، وانتصر عليهم، ووقع أسرى من الطرفين، وقد شغل الرشيد بعلي بن ماهان في خراسان، وحين عاد إلى الرقة راسله الروم لعقد اتفاقية لتبادل الأسرى، وكان الأسير يفك بأسير مثله، أو يموت في محبسه، فوافق الرشيد، وافتدى أسرى المسلمين من بيت المال.

---

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج10 ص193.

- في عام 190هـ/805م قطع نقفور الجزية السابقة وأرسل كتاباً أغضب الرشيد، فحاربه الرشيد وفتح هرقلة أقوى حصون الروم وفي طريق عودة الرشيد نقض نقفور العهد، فعاد الرشيد إلى حربه رغم جو الشتاء البارد وانتصر على الروم.

وفي عام 192هـ/ 807م وجّه يحيى بن معاذ إلى أبي الفداء في الشام، فأسره، وقتله.

وفي العام نفسه وجّه عبد الله بن مالك إلى الخرّميّة وانتصر عليهم.

وفي عام 191هـ/ 806م سار الرشيد بنفسه لينتقم لجيش يزيد بن مخلد الهبيري الذي حاصره الروم في مضيق ففدى جيشه بنفسه وبخمسين جندياً قتلوا ونجا الجيش.

لكن مرض الرشيد تفاقم في درب الحدث فعاد إلى الرقة ليتابع الزحف هرثمة بن أعين فهزم الروم وعاد منتصراً إلى الرقة.

13-الرقة تفقد الرشيد: كان آخر رؤية الرقة للرشيد حين نزلها في يوم الجمعة (25 ربيع الأول 192هـ/ 807م) قادماً إليها مريضاً من درب الحدث، فبلغته الشكايات ضد والي خراسان علي بن ماهان ورافع بن الليث، فأرسل هرثمة بن أعين بجيشٍ تمكّن به من ابن ماهان وأولاده، وبعث بهم إلى السجن وبأموالهم إلى بيت مال المسلمين، وانصرف إلى معالجة أمر رافع، وحين تأخرت أخبار هرثمة سار الرشيد بالسفن الفراتية من الرقة إلى بغداد، وجمع جيشاً ولحق بهرثمة، وترك في الرقة ولده القاسم والقائد خزيمة بن خازم، وفي مدينة طوس اشتدّ مرض الرشيد، واقترب من الموت، ولم ينسَ مصير الدولة بعده حتى في ذلك اليوم العصيب، فقد زعموا أنه قال: ((إن لكل واحد من الأمين والمأمون والقاسم عندي عيناً عليّ، وهم يعدون أنفاسي وانقضاء أيامي، وذلك شرٌّ لهم لو كانوا يعلمون))[1].

وتوفي في الثالث من جمادى الآخرة سنة 193هـ/ 808م ودُفن في طوس وفقدت الرقة الرشيد كما فقده العالم العربي والإسلامي، وكان موته نكبة كبيرة وخسارة لا تُعوَّض، وتدارك القاسم الموقف، فأخذ البيعة من الناس للأمين بالخلافة وللمأمون بولاية العهد ولنفسه بعده، وغادرت زبيدة الرقة ونقِل ما في الرقة من سلاحٍ وأموالٍ وعتاد إلى بغداد، وبلغت خزائن الرشيد كما يقول الطبري 900.000.000 دينار رغم كل ما أنفقه على الغزو والحج وتحسين أوضاع البلاد ولم تبلغ ثروة في بيت المال في عهد أي خليفة ما بلغته في عهد الرشيد وانتقل ثقل الدولة إلى بغداد، وساءت أحوال الرقة ببطء، وإن لم يُلحظ هذا إلا بعد عددٍ من السنين.

▪▪

---

[1] 8 البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 207.

■ الهوامش والمراجع:

(1) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. الأتابكي ج2 - حوادث سنة 170/هـ. ت محمد علي الدرويش.

(2) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10/ص203.

(3) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. الأتابكي حوادث سنة 163/هـ.

(4) تاريخ الطبري. الطبري ج 3 ص 506.

(5) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 147.

(6) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 4 ص 208.

(7) تاريخ الطبري. أبو جعفر الطبري ج8 ص 152-153.

(8) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص73.

(9) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج3 ص 23 ت يحيى عبارة

(10) المرجع السابق ص 175.

(11) تاريخ الرقة. القشيري ص 46 ت طاهر النعساني

(12) مجلة العمران. العددان 37-38 عدد خاص عن الرقة ص 29.

(13) الوزراء والكتاب. الجهشياري ص 248-249.

(14) الديارات. الشابشتي ص 141.

(15) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 8 ص 360.

(16) الحوليات الأثرية السورية مجلد 7 ص 63.

(17) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج 3 ص 71.

(18) هارون الرشيد. د. عبد الفتاح الجومرد ص 329.

(19) الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج3 ص 71.

(20) النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. الأتابكي. ج2 حوادث سنة 170/هـ.

(21) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة. عبد القادر عياش ص 52.

(22) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 175.

(23) مجلة العمران. العدد 37-38 لعام 1971 ص 51.

(24) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة. عبد القادر عياش ص 51.

(25) فتوح البلدان. البلاذري ق 3 ص247.

(26) الأغاني. الأصفهاني ج 4 ص 29.

(27) المسعودي. ج 6ص407.

(28) تاريخ التمدن الإسلامي ج 4ص11.

(29) هارون الرشيد. الجومرد. ص 414.

(30) الكامل في التاريخ. ابن الأثير ج 6ص91.

(31) العقد الفريد. ابن عبد ربه ج 3ص27.

(32) هارون الرشيد. الجومرد ص 437.

(33) المرجع السابق ص 245.

(34) المرجع السابق ص 290.

(35) ربيعة الرقي. شاعر الرقة في العصر العباسي. ت علي شواخ اسحق ص 47.

(36) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 3ص273.

(37) مجلة العمران. العدد 37-38ص28.

(38) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 8 ص 360.

(39) المرجع السابق ص 360.

(40) شعب وحضارة على الفرات الأوسط. أسعد الفارس. ص 234.

(41) تاريخ الطبري. أبو جعفر الطبري. حوادث سنة 190/هـ.

(42) صبح الأعشى ج 3 ص 270.

(43) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 6ص 61.

(44) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10ص 99.

(45) تاريخ الرقة. القشيري ص 154.

(46) البداية والنهاية. ابن كثير ج 1ص 102.

(47) ربيعة الرقي. علي شواخ لسحق ص 66.

(48) المرجع السابق ص 66.

(49) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. المقدسي ص 141

(50) فتوح البلدان. البلاذري ق 3 ص 238-239.

(51) الديارات. الشابشتي ص 139.

(52) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 4ص 483.

(53) فتوح البلدان. البلاذري. ت الطباع ص 223.

(54) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 193.

(55) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 207.

□□□

جاذبيّةُ نجد

محمود مفلح البكر*

لكل بلاد جاذبيتُها الخاصة التي تشد سكانَها، وتهيج مشاعرهم حنيناً إليها إذا ما أبعدوا عنها، وشوقاً لرؤية معالمها، ومعاشرة ناسها، والاقتراب من ظل الأحبة فيها.

لكن جاذبية نجد كانت مميزة عما سواها، وكان أهل نجد أشد الناس تعلقاً بموطنهم، وأكثرهم توقاً لربوعه، وما فيها من جبال، ومياه، ونبات،.... وأحبة. ويكفي أن يومض برق من جهة نجد أو تهب نسمة، أو يفوح شذا زهر، كي تهيج عواطف النجدي، ويستبد به حنين جارف يبجس مكامن الدمع، وينطقه الشعر وإن لم يكن شاعراً حتى ليمكن وصف ذلك بـ"الظاهرة النجدية"، ولهذا حين نتأمل خريطة الشعر العربي القديم يتضح لنا أن شاعرية العرب كانت تستوطن ربوع نجد، وقلما تفارقها.

وتتجلى هذه الظاهرة بكثرة الأشعار التي تلهج باسم نجد وتذكر هواءه، ونفحات شذاه، وأسماء أماكنه، وتعبر عن توق دائم للعيش فيه، وسوف نتوقف عند بعض الأمور الأبرز في هذا الحنين الذي نرى فيه انعكاساً عميقاً لتلك الجاذبية.

التَّوْقُ الدائم إلى ربوع نجد:

عبر النجديون عن توقهم الدائم إلى موطنهم في قصائد كثيرة، يذكرون في بعضها اسم نجد، وفي بعضها أسماء أمكنة وجبال في نجد، وفي الحالين كانت اللهفة تفيض من النص، مشفوعة بروح تكاد تسيل بين الكلمات من شدة الشوق، لرؤية هذا الموطن العزيز. وفي أبيات جعفر بن علبه الحارثي مثل معبر حقاً:

أحقّاً عبادَ الله أن لستَ رائياً ... صحاريَ نجدٍ والرياحَ الذواريا

ولا زائراً شُمَّ العرانين، أنتمي ... إلى عامر، يحللن رملا معاليا

إذا ما أتيتَ الحارثيات فانْعَني ... لهن، وخبرهن أن لا تلاقيا(1).

---

* باحث في التراث، من فلسطين

وهـذا آخر يسابق قلبه إلى منازل أحبته، فينتابه شعور بأن قلبه سينقطع قبل بلوغ المكان لشدة شوقه، واضطراب فؤاده:

أقـول لصـاحبيْ بـأرضِ نجـدٍ ... وجَـدَّ مسـيرُنا ودنـا الطـروقُ

أرى قلبـي سـينقطع اشـتياقا ... وأحـزانا، ومـا انقطـع الطـريق(2).

وإذا مـا اغترب أحد هؤلاء الناس لسببٍ ما، فكل شيء يسمعه أو يراه، ويذكره بموطنه، يهيج مشاعره، ويؤجّج توقه، كما تُؤجِّجُ النارُ الكامنةُ تحت الرماد. وما كان له أن يصبر على البعد إذا ما هدلت حمامة، أو هبت رياح، أو ومض برق من جهة نجد، فيتذكر الأماكن التي ألفها، والناس الذين عاشرهم.

وما أبلغ أبيات ذلك البدوي الذي قدم إلى بغداد فسمع غناء الحمائم في بستان إبراهيم بن المهدي وربمـا لمـح بـرقاً، فحن إلى بلده، فراح يخمن الأماكن التي ينزل فيها المطر، وقد تنسم مع الريح نفحات نجد، وفوح عراره، فلم يستطع حبس عبراته:

أشـاقتك الـبوارقُ والجَـنوبُ ... ومـن عَلـوى الـرياحُ لهـا هـبوبُ

أتـتكَ بـنفحةٍ مـن ريـح نجـد ... تَضَـوَّعُ والعـرارُ بهـا مَشـوبُ

وشِـمتَ الـبارقاتِ فقلـت: جـيدت ... حـبالُ البِشْـرِ أو مُطِـرَ القَليـبُ

ومـن بسـتان إبراهـيم غنَّـتْ ... حمـائمُ بيـنها فَنَـنٌ رطيـبُ

فقلـتُ لهـا: وُقيـتِ سـهامَ رام ... ورَقـطَ الـريشَ مَطعَمُهـا الجُـنوبُ

كمـا هيَّجـتِ ذا حَـزَنٍ غريـباً ... علـى أشـجانه فـبكى الغريـبُ(3).

ويلاحـظ مدى شفافية هذا البدوي في إشفاقه على هذه الحمائم من أن تصيبها سهام الصيادين، ولعل خوفه نابع أصلاً من إشفاقه على حمائم نجد، ومن ثم على الحمام كله في أي مكان.

ولابـن الدميـنة (أو ابن الطثرية في رواية ثانية). موقف يقارب هذا حين هاجه هبوب الصبا، وهديل الحمام، فسابقت دموعه أشواقه إلى نجد، ومن يحب فيه:

ألا يـا صَـبا نجد متى هِجتَ من نجد ... لقـد زادنـي مسـراكَ وجداً على وجدِ

أإنْ هتفـت ورقاءُ في رونقِ الضحى ... علـى فنـن غَـضِّ النـباتِ مـن الرَّندِ

بكيـتَ كمـا يبكـي الحزيـنُ صبابة ... وذبـتَ مـن الشـوق المـبرح والصدِّ

بكيـتَ كمـا يبكـي الوليدُ، ولم تكن ... جَـزوعاً، وأبديـتَ الـذي لم تكن تبدي

وقد زعموا أن المُحبَّ إذا دنا ... يملُّ، وأنَّ النأيَ يشفي من الوجدِ

بكلٍّ تداوينا فلم يشفَ ما بنا ... على أن قُربَ الدارِ خيرٌ من البُعدِ(4).

وفي قصة الفتى العامري من بني نمير الذي اشتد عليه المرض في بغداد صورة بليغة لهذا الحنين، وهذا الشوق الجارف إلى الموطن، فقد رأى ذلك الفتى وميض البرق جهة دياره فهاجت مشاعره، وهو بين أنياب المرض، فتمنى رؤية وطنه قبل أن يفارق الدنيا، حيث يقول:

ألا يا سنا برقٍ على قُللِ الحمى ... لَهِنَّكَ مِن برقٍ عليَّ كريمُ

لمعتَ اقتذاءَ الطيرِ والقومُ هُجَّعٌ ... فهيَّجتَ أسقاماً وأنتَ سليمُ

فهل من معيرٍ طرفَ عينٍ خليَّةٍ ... فإنسانُ طرفِ العامريِّ كليمُ

رمى طرفَهُ البرقُ الهلاليُّ رميةً ... بذكرِ الحمى وهناً فباتَ يهيمُ(5).

فقيل له: يا هذا، إنك لفي شُغُلٍ عن هذا! فقال: صدقتَ، ولكن أنطقني البرق. ثم اضطجع فما كان ساعة حتى مات.

اللَّهَجُ باسمِ نجد:

يمكن لأي مهتم أن يلاحظ ولع النجديين بالتلفظ بكلمة "نجد" وتكرار لفظها مراراً في البيت الواحد أحياناً، وكأنها فلذة شهد لا يود اللسان مفارقتها، وما أبلغ كلمات مروان الأصغر بن أبي الجنوب حيث يقول:

سقى الله نجداً، والسلامُ على نجدِ ... ويا حبذا نجداً على النأي والبُعدِ

نظرتُ إلى نجدٍ وبغدادُ دونَها ... لعليَّ أرى نجداً، وهيهاتَ من نجد

ونجدٌ بها قومٌ هواهم زيارتي ... ولا شيء أحلى من زيارتهم عندي(6).

ست مرات تكررت كلمة (نجد) في البيتين الأولين فقط، فأية لذة مذهلة يجدها النجدي في أحرف كلمة (نجد) ليرددها مراراً لتظل عالقة في لسانه، وذهنه، ووجدانه! وليكشف بها فيضاً من لواعج الحب والشوق تطفح به النفس فلا تطيق احتباسه!...

ولننظر أيضاً إلى هذا البيت الذي يعبر عن جوهر العلاقة بين النجدي وبين موطنه:

قفا ودِّعا نجداً ومَنْ حلَّ بالحمى ... وقلَّ لنجدٍ عندنا أن يُودَّعا

فالنجدي إذن لم يكن يفارق نجداً إلا نادراً، واضطراراً، ولا يكاد يفارقه حتى يحن إليه، ويلهج

باسـمه، بل كثيراً ما يستبد به الشوق قبل أن يقطع أرض نجد، فيحاول أن يملأ صدره بعبق العرار، ونفحـات تلك الأرض، وهو بذلك يتشبث بكل مايمكنه التشبث به من ربوع نجد، ولو استطاع حمله لحملـه معه ليتزود به في غربته، وما تكرار اسم "نجد" في هذه الحال إلا نوع من التشبث بالموطن وبكـل مايمـت إليه بصله. وهذه هي حال القائل ـ وهو الصِّمة القشيري حسب بعض الروايات ـ الذي يكادُ يذوب في نفحات نجد، وريح عراره:

أقـولُ لصـاحِبي والعـيسُ تخدي	بـنا بيـن المُنـيفةِ فالضِّـمارِ
تَمـتَّعْ مـن شـميمِ عَـرار نجـدٍ	فمـا بعـدَ العشـيةِ مـن عـرارِ
ألا حـبذا نفحـات نجـد	وريَّـا روضـهِ بعـد القِطـارِ
وأهلُـكَ إذ يحـلُّ الحَـيُّ نجـداً	وأنـتَ علـى زمـانكَ غـيرُ زاري
شـهورٌ ينقضـينَ ومـا شـعرنا	بأنصـافٍ لهـنَّ ولا سِـرارِ(7).

وفـي هـذه الأبيات إشارات لأسباب تعلق النجديين بموطنهم، منها طيب هوائه، وجودة نباته، وطيب الحياة فيه.

وقـد عَـبَّرَ بدويٌ من بني طهية عن معاناة النجدي في غربته عن موطنه وعن محبوبته، وقد يـئس مـن إمكانية الإياب، وهو يحصي أيام اغترابه وطول لياليه، وفكر بحياته التي لا "ليلى" فيها، ولا "نجد"، فهو إذن في حرمان مرير إلى يوم القيامة:

أحِـنُّ إلـى نجـدٍ وإنـي لـيائسٌ	طَـوالَ الليالـي مـن رجـوع إلـى نجدِ
فـإنكَ لا لـيلى ولا نجـد فاعترِفْ	بهجـرٍ إلـى يـومِ القـيامة والوَعدِ(8).

ويمكن للقارئ أن يلاحظ تكرار كلمة "نجد" ثلاث مرات في هذين البيتين، والشاعر بذلك يحاول استحضـار بلاده، وإبقاء صورتها مرسومة في ذهنه ووجدانه بكل تجلياتها، يستمد منها طاقةَ حياته فـي غربـته، بينما لم يذكر اسم محبوبته "ليلى" إلا مرة واحدة، وكأن محبوبته قد تماهت في "نجد"، فحين يلهج باسمه يلهج باسمها ضمناً.

فاللهج باسم نجد إذن محاولة ذات محرك نفسي، لإشعار المغترب بأنه غير مبتور الأسباب من وطنه وأن صلاته باقية على الرغم من البعد.

التعلّق بهواءِ نجد:

أغلـب الذيـن عبروا عن توقهم إلى بلاد نجد أثناء غربتهم ذكروا رياح الصبا بمحبة غامرة، وإعجـاب شـديد ببرودتها المنعشة، التي تجدد النشاط، وتبسط النفس، ومما يروى أن امرأة نجدية تزوجـت تهامياً، ولما خرج بها الرجل إلى تهامة شعرت بحرها، فقالت: "ما فعلت ريح كانت تأتينا

ونحن بنجد يقال لها: الصبا؟ قال: "يحبسها عنك هذان الجبلان". فأنشدت:

أيا جَبَلَيْ نعمانَ باللهِ خَلِّيا نسيمَ الصَّبا يَخْلُصْ إليَّ نسيمُها

أجِدْ بردَها أو تَشْفِ مني حرارةً على كَبِدٍ لم يبقَ إلا صميمُها

فإن الصَّبا ريحٌ إذا ما تَنَسَّمَتْ على نفس مهمومٍ تَجَلَّتْ همومُها(9).

فريح الصبا في نظر هذه المرأة، أشبه بدواء يبرئ النفس من همومها وأحزانها، إلى جانب دوره المنعش أيام الصيف.

ولريح الصبا النجدية نفحة يميزها النجدي عما سواها، فتفعل فعلها الساحر في نفسه، متذكراً فيها الربع وساكنيه، وما يتعلق بهما من أمور لا تحصى:

إذا دَرَجَتْ ريحُ الصبا وتنسَّمتْ تَعَرَّفْتُ من نجدٍ وساكِنِهِ نشرا

فقرَّفَ قَرْحَ القلبِ بعد اندماله وهيَّجَ دمعاً لا جموداً ولا نزرا(10).

وتأهب الدموع في عيون المغترب ـ كما يصرح الشطر الثاني من البيت الأخير ـ دليل على توهج روح النجدي، وسرعة استجابته لأي مثير يذكره بموطنه، أينما كان، ويتذكر معه عبق الهواء في نجد بشذا زهوره، وعبق نبته الطري:

وعن عُلْوِيّاتِ الرياح إذا جرتْ بريح الخُزامى هل تهبُّ على نجدِ؟

وعن أقحوان الرمل ماهو فاعلٌ إذا هو أسرى ليلةً بثرىً جَعْدِ؟

ومع عبق الخزامى والأقحوان هناك عبق العرار الذي غدا سمة من سمات نجد:

تمتَّعْ من شميمِ عرارِ نجد فما بعدَ العشيةِ من عرارِ

وتبدو الصبا في كثير من الأحيان أشبه برسول يحمل معه أخبار الوطن/نجد ومن فيه، وتلويحات الأحبة، وعواطفهم، وصورهم النابضة بالحياة، وشيئاً من طلباتهم ورغباتهم:

هل الريحُ أو برقُ الغمامةِ مخبرٌ ضمائرَ حاجٍ لا أطيقُ لها ذكرا؟

ولهذا ترى النجدي يخاطب الصبا مستفسراً منها عن زمن مجيئها من نجد ليستشف منها آخر أخبار أحبته، وموطنه، وكأنها رسول إليه حقاً:

ألا يا صبا نجدٍ متى هجت من نجد لقد زادني مسراكِ وجداً على وجدِ

و لشدة تأثر النجدي بالصبا شمل بعواطفه كل ريح يهب عليه نسيمها، وخاصة إذا كانت قادمة من نجد، أو من إحدى بقاعه، وربما يسهم البرق في تحديد الجهة، فيتظافر البرق مع الرياح في

تأجيج العواطف:

أشاقتك البوارقُ والجنوبُ ومن عَلْوَى الرياحُ لها هبوبُ

أتتكَ بنفحة من ريح نجد تَضَوَّعُ، والعرار بها مشوبُ

حتى الرياح الهوج العاتية يجدها المغترب حبيبة إلى القلب، تهيج عواطفه، وتذكره بنفحات نجد، حتى وإن كان قد غادر بإرادته، كما يقول الحسين بن مطير:

بكرت عليَّ فهيَّجتْ وَجدا هوجُ الرياحِ وأذكرتْ نجدا

أتحن من شوقٍ إذا ذُكِرَتْ نجدٌ، وأنتَ تركتَها عمدا؟(11).

إذا لابد من الحنين، وتهيج الأشجان كلما هبت الصبا، أو أي ريح، سواء أترك النجدي موطنه رغماً عنه أو بإرادته.

أنسنةُ الأمكنة:

ومن ملامح تعلق النجديين ببلادهم إضفاؤهم الملمح الإنساني على كثير من الأمكنة، وغيرها من الأشياء ومخاطبتها مخاطبة الإنسان للإنسان، وبثها ما يجول في النفس من أفكار، وهموم. ومن الأمثلة البارزة على ذلك أبيات قيس بن الملوح التي يحادث فيها جبل التوباذ كما يحادث الصديق صديقه الحميم، فيقول:

وأجهشتُ للتوباذِ حين رأيتُهُ وكبَّرَ للرحمنِ حين رآني

فأذريتُ دمعَ العينِ لما رأيتُهُ ونادى بأعلى صوته فدعاني

فقلتُ له: أين الذين عهدتُهم حواليك في أمن وخفضِ زمانِ؟

فقال: مضوا واستودعوني بلادَهم ومن ذا الذي يبقى على الحدَثانِ؟

وإني لأبكي اليومَ من حذري غداً فراقَكَ، والحَيانِ مُجتمعانِ

سِجالاً، وتَهتاناً، وَوَبْلاً، وديمةً وسَحّاً، وتَسْكَاباً، وتَنهملانِ(12).

فجبل التوباذ هنا يُكبِّرُ فرحاً لرؤية قيس، ويناديه بأعلى صوته ليبثه ما لديه من أخبار، وحين يسأله قيس عن ساكني تلك الربوع يجيب التوباذ بأنهم قد رحلوا إلى أمكنة أخرى واستودعوه بلادهم، ثم يبوح التوباذ بحزنه خوفاً من أن يفارق صاحبه قيساً في الأيام المقبلة.

وبذلك لم يعد المكان، في نظر هؤلاء النجديين، مجرد مكان محايد، بل أصبح صديقاً حميماً يتمتع بصفات الإنسان، فيفرح، ويحزن، ويتحدث عن أفكاره، ويبوح بمشاعره، ولا يحدث هذا بمثل

هـذه الصـورة الحميمة إلا نتيجة محبة عميقة، وألفة طويلة، وانسجام بين الإنسان وبين المكان يبلغ درجة الاتحاد، تجعل كل من يغترب مشدوداً إلى موطنه الذي يشكِّل المكمِّل لشخصيته.

التوجُّدُ على نجد:

حين يشتعل صدر النجدي بالحنين إلى موطنه ولا تسعفه الظروف بتكحيل عينيه برؤيته يبدأ بالتوجد على ربوع نجد وهوائها، ومافيها من منازل، وجبال، ومطارح متنوعة، وما تضم من نبات، وكائنات، وما يسكنها من أحبة، وهذا قيس بن الملوح، يتوجد على الأمكنة، وهواء البلاد، والناس الذين عاشرهم.... يقول:

ألا ليتَ شعري عن عوارضتَيْ قنا لطول الليالي هل تغيرتا بَعدي؟

وهل جارتانا بالبتيل إلى الحِمى على عهدِنا أم لم تدوما على العهدِ؟

وعن عُلْوِيّاتِ الرياحِ إذا جَرَتْ بريحِ الخُزامى هل تهبُّ على نجدِ؟

وعن أقحوان الرمل ماهو فاعلٌ إذا هو أسرى ليلةً بثرىً جَعْدِ؟

وهل أنفضنَّ الدهرَ أفنانَ لِمَّتي على لاحقِ المتنينِ مندلقِ الوَخْدِ؟

وهل أسمعنَّ الدهرَ أصواتَ هَجْمةٍ تحدَّرُ من نشزٍ خصيبٍ إلى وهدِ؟(13).

فالشاعر في هذه الأبيات يتمنى أن يعرف ما حلَّ بتلك الأماكن التي يذكرها، ويتذكر ما كان فيها ويتساءل عن تغيرها بعده، ويتساءل عن جارتيه وما طرأ عليهما، وعن الرياح العابقة بريح الخزامى أما زالت تهب على نجد؟ ثم ما حدث للأقحوان في تلك الربوع بعد أن تكون قد اخضلَّت بماء الغيوم؟ ثم يتمنى بصيغة السؤال أن يعود ثانية إلى تلك الربوع ويسمع أصوات الإبل الكثيرة وهي تنتقل من مكان إلى آخر.

وفي أبيات الصِّمَّة القُشيري صورة واضحة لهذا التوجد على الوطن والأحبة، والحنين إلى ما مضى من سالف العهد:

حننتَ إلى ريَّا ونفسُكَ باعدتْ مزارَكَ من ريَّا وشعباكما معا

فما حسنٌ أن تأتي الأمر طائعاً وتَجْزَعَ أنْ داعي الصبابة أسمعا

قِفا ودِّعا نجداً ومَنْ حَلَّ بالحِمى وقَلَّ لنجدٍ عندنا أن يُوَدَّعا

ولما رأيتُ البِشْرَ أعْرَضَ دوننا وجالت بناتُ الشوقِ يحنِنَّ نُزَّعا

بكتْ عيْنِيَ اليُسْرَى فلما زَجَرْتُها عن الجهلِ بعدَ الحِلْمِ أسبلتا معا

تلفَّتُ نحو الحَيِّ حتى وجدتُني وجِعتُ من الإصغاء ليتاً وأخدَعا

وأذكُرُ أيامَ الحِمى ثم أنثني على كبدي من خشيةٍ أن تَصَدَّعا

وليست عشياتُ الحِمى برواجعٍ إليكَ ولكنْ خَلِّ عينيكِ تدمعا

بنفسي تلك الأرض ما أطيب الرُبا وما أحسَنَ المُصطافَ والمُتَرَبعا(14).

فالقشيري هنا يقرُّ ببعد المزار، ويحاول أن يتغلب على الجزع بالصبر، ثم يتذكر يوم ودَّع نجداً ومن فيه، فقد ودع تلك الربوع الخصبة الحبيبة، التي قلما يودعها أحد، وعندما ابتعد عن منازل قومه، وأعرض جبل البِشْر يحجب ما خلفه من بلاد نجد جاشت نفس الشاعر حزناً على فراق وطنه وأحبته، ولم يستطع حبس دموعه، ولم يُجْدهُ التلفت إلى جهة الحي، فقد أزف الفراق.

ويعترف الشاعر بأنه حين يتذكر أيام الحمى بين صحبه وأحبته يفتك به الحزن والجزع، فيسند كبدَهُ بيده كي لا تتمزع ألماً، ثم يتوجد الشاعر على عشيات الحمى التي يقرُّ بأنها لن تعود، ومادام الأمر كذلك فلتدمع العيون كلما جاشت النفس.

وعلى رغم البعد والجزع يظل الصمة متعلقاً بوطنه، متشبثاً بكل معالمه، وبذكرياته فيه، فيُفدِّي بنفسه تلك الربوع الطيبة ورباها ومنازلها في صيفها وشتائها.

وما أكثر من يدعو لها بالسقيا لتبقى مخضلة في الواقع مثلما هي مخضلة في الوجدان.

الدعاء بالسقيا:

ما الدعاء بالسقيا إلا دعاء بتجدد الحياة، وازدهارها، وإطالة أمدها، ومن ثم سلامتها من أي ضر، وهو لهذا من أحب الأدعية، وألطفها وقعاً في نفس العربي الذي كثيراً ماعانى من شح الماء، وقلة الخضرة في صحاريه، وبواديه، وفقد كثيراً من إبله ومواشيه، وأطفاله جراء ذلك.

ولهذا نراه يتوجه بهذا الدعاء الندي إلى أحب الأمكنة إليه، وأسعد الأيام التي عاشها.

وفي أبيات ابن عمارة السلمي صورة لهذا الدعاء الحميم، حيث يذكر نجداً، ثم يتفقد أمكنة بعينها متمنياً أن تنهلَّ عليها شآبيب الغيث المصحوب بالرعد المتتابع الذي يعني وفرة الماء المنهمر، وما ينتج عنه من ربيع، وخصب:

سَقَى مَأزِميْ نجدٍ إلى بئرِ خالدٍ فوادي نصاعٍ، فالقُرونِ إلى عَمْدِ

وجادتْ بروقُ الرائحاتِ بمُزْنةٍ تسحُّ شآبيباً بمرتَجِزِ الرَّعْدِ

منازلَ هندٍ إذ تواصلُني بها لياليَ تسبيني بمستطرَفِ الوُدِّ (15).

فالشاعر في دعائه يتفقد منازل محبوبته هند، وكأنه بذلك يسعى إلى تثبيت أركان هذا الحب

في ذاكرة المكان الذي هو نجد، وإبقائه أخضر ندياً على الزمن.

وفي الأبيات التالية دعاء آخر يتفقد صاحبه بعض الأمكنة التي يتمنى لها السقيا، والاخضرار، والتي ترتبط أيضاً بمحبوبته زلفاء:

سَقَى دِمنتيـنِ ليس لي بهما عهدُ ... بحيثُ التقى الداراتُ والجَرَعُ الكُبْدُ

فيا ربوةَ الرَّبعينِ حُييتِ ربوةً ... على النأي منّا واستهلَّ بكِ الرعدُ.(16).

وهذا مروان الأصغر يحيط نجداً بحب مدهش حقاً فيدعو له بالسقيا، ويهديه السلام، ويعلن عن حبه له، وتفضيله على غيرهِ من البقاعِ، مهما شت به المزار، ونأى عنه:

سقى الله نجداً والسلام على نجدِ ... ويا حبذا نجداً على النأيِ والبُعْدِ

أما الصِّمّة القشيري فيطلب من آخرين أن يشاركوه الدعاء لله، أن يسقي الحمى، ثم يطمئن إلى أن الله قد استجاب، فسقى الحمى، وما حوله من ربوع، ثم يلتفت إلى أمر آخر، وهو أنه دائم السؤال عن الحمى، كلما لقي قادماً منه، ليطمئن إلى سقياه، ثم يسأل ذلك السؤال الحرج: هل يسأل أهل الحمى عن حاله كما يسأل عن حالهم؟

ألا تسألانِ الله أن يسقيَ الحِمى ... بلى فسقى الله الحِمى والمَطاليا

وأسألُ مَنْ لاقيتُ: هل مُطِرَ الحمى ... فهل يسألنْ أهلُ الحِمى: كيف حاليا؟(17).

وتمكن ملاحظة الروح الإنسانية لدى الشاعر حين اطمأنَّ أن الغيث قد شمل بسقياه كلاً من الحمى، والمناطق التي تتوالد فيها حيوانات البر، وتربي صغارها بعيداً عن الناس، وفي ذلك تصعيد لغرائز الإنسان، وارتقاء بأفكاره، التي توسع دائرة مسؤوليته في البيئة لتشمل الإنسان، والمكان، ومخلوقات البيئة المحيطة به.

ويبرز البيت الثاني مما قاله الصِّمّة حالة التجاذب الحميمية رغم ما يعتريها أحياناً من عذابات بين الحمى وأهله وبين الشاعر، وهي حالة متوهجة لا يطفئ جذوتها إلا الموت.

وختاماً، نستطيع القول: إن جاذبية نجد بلغت درجة مدهشة، وقد وجدت في شاعرية النجديين خير معبر عنها، بما اتصفوا به من حضور بديهة، وصفاء نفوس، ورقة لسان، وطلاوة لغة، وجموح خيال، وتوهج عاطفة، وأرواح محلقة، شغوف، مرهفة، عشاقة.

ولعل في الكلمات التي ظل الصِّمّة القشيريُ يرددها تكراراً، ليرطب لسانه بها، وهو يجود بأنفاسه، غريباً على أرض "طبرستان"، خير معبر عن جاذبية نجد، وعن انجذاب أهلها إليه:

تَعَزَّ بصبرٍ لا وَجَدِّكَ لا ترى ... بِشَامَ الحِمى أخرى الليالي الغوابرِ

كأن فؤادي من تذكُّرِهِ الحمى ... وأهلَ الحِمى يهفو به ريشُ طائرِ(18).

الهوامش:

(1)ـ كتاب الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ ج 13 ـ ص: 47 ـ48.

(2) ـ كتاب الأمالي ـ أبو علي القالي ـ ج1 ـ ص: 55.

(3)ـ كتاب الأمالي ـ ص 53.

(4)ـ كتاب الأغاني ـ ج17 ـ ص: 104، وانظر: ج5 ـ ص: 234.

(5)ـ كتاب الأمالي ـ ص: 218.

(6)ـ كتاب الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ ج 23 ـ ص:208.

(7)ـ كتاب الأمالي ـ ج1 ص:31 ـ 32.

(8)ـ المرجع نفسه ـ ج1 ص 189.

(9)ـ المرجع نفسه ـ ج 2 ـ ص:177.

(10)ـ المرجع نفسه ـ ج2 ص38 ـ 39. قرْف القرح: قشره

(11)ـ شعر الحسين بن مطير ـ ص: 49.

(12)ـ كتاب الأمالي ـ مرجع سابق ـ ج1 ـ ص:205.

(13)ـ كتاب الأغاني ـ ج2 ـ ص: 24.

(14)ـ كتاب الأمالي ـ ج1 ـ ص:188.

(15)ـ كتاب الأغاني ـ ج1 ـ ص:299.

(16)ـ كتاب الأمالي ـ ج1 ـ ص:54.

(17)ـ كتاب الأغاني ـ ج6 ـ ص:3.

(18)ـ المرجع نفسه ـ ج6 ص: 4.

المراجع:

1 ـ كتاب الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ مركز تحقيق التراث بإشراف: محمد أبو الفضل ابراهيم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1992 ـ 24 جزءاً.

2 ـ كتاب الأمالي ـ أبو علي القالي ـ جزآن ـ دار الحكمة ـ لبنان ـ دون تاريخ.

3 ـ شعر الحسين بن مطير ـ جمع وتحقيق: د.محسن غياض ـ مديرية الثقافة العامة ـ بغداد ـ 1391هـ ـ 1971م.

□□□

المستدرك على
شعر خُفَافِ بنِ نَدْبَةَ السُّلَمِيِّ

د.أحمد سيد محمد عمار(*)

ملخص البحث:

غاية هـذا البحث، هو استدراك ما فات من شعر خُفاف بن نَدبة السُّلميّ، وتسليط مزيد من الضـوء علـى الشاعر وشعره، وإغناء بعض الجوانب في حياة خفاف مثل الملاحاة والمهاجاة التي نجمت عن صراعه مع العباس بن مرداس من اجل الزعامة على بني سُليم.

تمهيد:

للشعر عند العرب -خاصة- أهمية بالغة، ومكانة سامقة؛ فهو ديوان العرب، وسجل مفاخرها، ومخلد آثارها؛ لهذا "كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنُعت الأطعمة، واجـتمع النســاء يلعبـن بالمزاهر، كما يصنع في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذبٌ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم"(1).

ومن هنا كان اهتمام الباحثين في التراث العربي بتحقيق دواوين الشعراء، أو لَمُّ شتات ما تبعثر مـن شـعرهم -بعد أن عدت عليه الأيام؛ فضاع فيما ضاع من تراثنا الأدبي والعلمي -عملاً جاداً، ومحاولة هادفة لإحياء هذا التراث الذي ننتمي إليه، ونعتز به جميعاً أيما اعتزاز.

إن هـذه المحاولات المخلصة تعد أساساً هاماً، وركيزة أساسية لفهم حياة أجدادنا والتعرف على القـيم التـي كانـت تسـود حياتهم بشكل أعمق؛ حيث سجل الشعراء في شعرهم أدق تفاصيل حياة مجتمعهم، ورصدوا كل ما كان يحكم هذا المجتمع من قيم ومثل.

ومـع اجتهاد الباحثين في جمع شعر هؤلاء الذين لم يحالفهم الحظ في جمع أشعارهم في ديوان خـاص بهـم كغيرهم من الشعراء، أو أولئك الذين جمع شعرهم ثم عدت عليه يد الزمان، فإنه قد لا

(*) مدرس في جامعة الإمارات.

(1) العمدة: 65/1.

يصل إلى أيديهم كل ما تركه هؤلاء الشعراء من ميراث شعري لسبب ما، ثم يشاء الله أن تتوافر لباحث آخر الأسباب التي يتوصل من خلالها إلى استكمال هذا الشعر أو بعضه. وهكذا تتواصل الحلقات باحثاً بعد باحث يفيد اللاحق من السابق دون أن يجحد سبقه أو ينكر فضله.

جهود سابقة:

قد قام بجمع شعر خفاف بن ندبة السلمي، وتقديمه لقراء العربية، الباحث المدقق والعالم المحقق الدكتور نوري حمودي القيسي -رحمه الله- الذي أغنى المكتبة العربية بجمع وتحقيق العديد من شعر الشعراء، إضافة إلى دراساته العميقة في تراثنا الأدبي القديم[1]. ولما كان الكمال لله وحده؛ فقد فات الدكتور القيسي بعض من شعر خفاف، وشاء الله تعالى أن أكون المتمم لهذا العمل الكبير، وذلك بعد صحبة طويلة لخفاف؛ حيث إنه كان موضوع دراستي للماجستير، منذ خمس وعشرين سنة، وكان موضوع الرسالة "خُفاف بنُ نَدْبَةَ السُّلَميُّ: حياته وشعره"، ثم وجدت نفسي بعد انتهاء مرحلة الماجستير مندفعاً إلى جمع شعر خفاف من جديد، وبعد جهد جهيد عثرت لخفاف على جملة من شعره تبلغ واحداً وثلاثين بيتاً، جاءت في أربع مقطوعات وبيتين منفردَيْن. وأكثرها في مهاجاة العباس بن مرداس[2]، منافسه على زعامة بني سليم.

نبذة عن الشاعر:

هو خُفَاف بن عمير بن الحارث بن الشريد السلمي من مضر، أبو خراشة (... - نحو 20 هـ). من أغربة العرب، كان أسود اللون (أخذ السواد والنسب من أمه ندبة). لُقب بالسلمي نسبة إلى سليم بن منصور، وهو ابن عم الخنساء شاعرة بني سليم المشهورة[3].

وهو أحد فرسان قيس وشعرائها المعدودين، فقد ذكر الأصمعي أن خفاف بن ندبة، وعنترة، والزبرقان بن بدر، ودريد بن الصمة أشعر الفرسان[4]. وقال عنه الثعالبي: "كان شاعراً شجاعاً، وقلّ ما اجتمع الشعر والشجاعة في واحد"[5].

وخفاف مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام. أسلم وحسن إسلامه، وله مع النبي صلى الله عليه

---

[1] صدر الكتاب عن مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.

[2] شاعر مخضرم من شعراء بني سليم وأشرافهم، وأحد فرسان الجاهلية المذكورين، كان ينافس خفافاً على زعامة بني سليم، أسلم هو وقومه عام الفتح، وكان من المؤلفة قلوبهم، توفي في خلافة عثمان، رضي الله عنه. تنظر ترجمته في الإصابة 263/2، ومعجم الشعراء 263/262.

[3] ينظر الأغاني 74/18، والشعر والشعراء 348/1، والخزانة 15/4-16، 443/5-445، والأصمعيات 21/، والإصابة 336/2، وطبقات ابن سعد 275/4، وتجريد أسماء الصحابة 161/1، والأعلام للزركلي 356/2.

[4] فحولة الشعراء/ 27.

[5] ثمار القلوب في المضاف والمنسوب/ 159.

وسلم صحبة، وروى عنه حديثاً واحداً[1]. شهد فتح مكة وكان معه لواء بني سليم، وشهد حُنيناً والطائف، وثبت على إسلامه في الردة، وبقي إلى زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه[2].

ومن المعالم البارزة في حياة خفاف الجاهلية مهاجاته العباس بن مرداس، منافسه على زعامة القبيلة؛ "لأنه أظهر فيها شخصيته، وصور صفاته، وأبرز الجوانب الحقيقية التي كانت تدور في نفسه"[3]. وتعد هذه المهاجاة من أولى النقائض في الشعر العربي، التي تؤصل لهذا الفن، وتضيف إليه رصيداً فنياً.

وفيما يأتي ما استطعت جمعه واستدراكه على شعر خفاف بن ندبة السلمي، مما لم يرد في مجموع شعره، الذي قام به الدكتور القيسي -رحمه الله- أضعها بين يدي محبي أدبنا العربي وقرائه، راجياً أن يحقق جهدي إضافة جديدة تسلط مزيداً من الضوء على الشاعر وشعره، وآملاً أن يكون قد اكتمل بها مجموع شعره، أو صار قريباً من التمام.

وأزعم أن هذه الاستدراكات ستُغني جانباً هاماً في حياة خفاف؛ وتضيء معلماً من معالمها، وهو تلك الملاحاة والمهاجاة التي نجمت عن الصراع الذي دار بينه وبين العباس بن مرداس، على زعامة بني سليم، كما أشرت آنفاً.

* * *

كان بين خفاف والعباس بن مرداس تنافس على زعامة القبيلة، أدت إلى مشاحنات ومهاجاة بينهما، وكثيراً ما سعى أهل الفساد فأججوا الصراع بين شاعري سليم.

وفي هذه الأبيات يرد خفاف على العباس الذي اتهمه بالفساد والجبن[4]

1-لَعَمْرُ أبيكَ يا عبّاسُ إنّي ... لَمُسْتَقْطِعُ الرِّشاءِ من الأعادي[5]

2-وإنّي قد تُعاتِبُني سُلَيْمٌ ... على جَرِّ الذُّيولِ إلى الفَسادِ

3-أكُلَّ الدَّهرِ لا تَنفَكُّ تَجري ... إلى الأمرِ المُفارِقِ للسَّدادِ

4-إذا ما عايَنَتْكَ بنو سُلَيْمٍ ... تَبيتُ لهم بداهيةٍ نآدِ[6]

---

[1] انظر الاستيعاب: 2/450-451، وأسد الغابة 2/118-119.

[2] انظر خزانة الأدب: 5/443-45.

[3] شعر خفاف/9.

[4] التخريج: الأغاني (لجنة نشر الأغاني): 18/83، والبيتان: الخامس والثامن في شعر خفاف/ 74. وينظر تخريجهما هناك.

[5] الرشاء: رسن الدلو، وهو الحبل. والمراد: أنه لا يعادي أحداً، ومن ثم لا يوجد له أعداء.

[6] نآد: كسحاب ونُآدى كحبالى: الداهية، والمراد: الداهية الشديدة.

5-فَزَنْدُكَ في سُلَيْمٍ شرُّ زَنْدٍ	وزادُكَ في المعاشِرِ شرُّ زاد[1]
6-ألا للهِ درُّكَ من رئيسٍ	إذا عادَيْتَ فانْظُرْ مَنْ تُعادي
7-جَرِيتَ مُبَرِّزاً وجريتَ تكبو	على تعبٍ فهل لك من مَعادِ؟
8-ولم تَقْتُلْ أسيرَكَ مِنْ زُبَيْدٍ	بخالي بل غَدَرْتَ بمُسْتَقادِ[2]

كان خفاف قد كف عن العباس، حتى أتاه غلام من قومه، فقال: أبى العباس إلا جرأة عليك، وعيباً لك؛ فغضب خفاف ثم قال في ذلك:[3]

1-لن يَتْرُكَ الدهرَ عباسٌ تَقَحُّمَهُ	حتى يذوقَ وبالَ البَغْيِ عباسُ[4]
2-أمسكتُ عن رَمْيِهِ حوْلاً ومَقْتَلُهُ	بادٍ لِتَعْذُرَني في حَرْبِهِ النَّاسُ
3-عمْداً أجُرُّ لهُ ثَوْبِي لأَخْدَعَهُ	عن رأيِهِ ورَجائي عنده ياسُ
4-فالآن إذْ صرَّحَتْ منه حقيقتُهُ	ظُلْماً فليس بِشَتْمِي شاتمي باسُ[5]
5-أجُدُّ يوماً بقولي كُلَّ مُبتدِئٍ	كما يَجُدُّ بِكَفِّ الجازِرِ الفاسُ[6]
6-تأبى سُلَيْمٌ إذا عدَّتْ مَساعِيَها	أنْ يُحْرِزَ السَّبْقَ عباسٌ ومِرداسُ
7-أوْدَى أبو عامرٍ عباسُ مُعْتَرِفاً	أنّا إذا ما سُلَيْمٌ حصَّلَتْ راسُ[7]

وقال خفاف مجيباً العباس[8]:

---

[1] البيت في شعر خفاف: .... وزادك في سليم.............
الزند: موصل طرف الذراع في الكف، والعود الأعلى الذي يُقْدَح به النار، جمع: زناد وأزناد.

[2] زبيد: اسم قبيلة. المستقاد: أقاد القاتلَ بالقتيل: قتله به قَوَداً. والمراد به: الزبيدي قاتل خال خفاف الذي قتله العباس.
فكأن الزبيدي قتل خال خفاف قوداً، وبذلك يكون قتل العباس له غدراً، لا ثأراً.
والبيت رد على مزاعم العباس بأنه قتل الزبيدي؛ ثأراً لمقتل خال خفاف بعد أن عجز خفاف عن الأخذ بثأره.

[3] التخريج: الأغاني (لجنة نشر الأغاني): 83/18.

[4] اقتحم الأمر وتَقَحَّمَهُ: دخل فيه بغير رويّة.

[5] في الأصل (إذا) ولا يستقيم بها الوزن.

[6] أجُدُّ: أقطع، يقال: جدّ الشيء جَدّاً وجداداً: قطعه، فهو مجدود وجديد. الجازر: الناحر أو الجزار.

[7] حصلت: ميزت، يقال: حصَّل الشيء والأمر: خلّصه وميزه من غيره.

[8] التخريج: الأغاني (لجنة نشر الأغاني): 83/18.

1-عَجِبَتْ أُمامةُ إذْ رأتني شاحباً	خَلَقَ القميصِ وأنْ رَأسِيَ أصلعُ
2-وتنفستْ صُعُداً فقلت لها اقصري	إني امرؤٌ فيما أضرُّ وأنفعُ
3-مهلاً أبا أنسٍ فإني للذي	خَلَّى عليك دُهَيَّةٌ لا تُرقَعُ(1)
4-وضربتُ أمَّ شؤون رأسك ضربةً	فاستكَّ منها في اللقاءِ المَسْمَعُ
5-نَعْلَيَّ حَذْوُ نعالها ولربما	أحذو العِدا ولكلِّ عادٍ مَصْرَعُ
6-لا تَفْخَرَنْ فإن عودِيَ نَبْعَةٌ	أعْيَتْ أبا كَربٍ وعودُكَ خَروَعُ(2)
7-ولقد أقودُ إلى العدوِّ مُقَلِّصاً	سَلِسَ القِيادِ له تَليلٌ أتْلَعُ(3)
8-نَهْدَ المراكلِ والدَّسيعُ يَزينُهُ	شَنِجُ النَّسا وأباجِلٌ لا تُقْطَعُ(4)
9-وعَلَيَّ سابِغةٌ كأنَّ قَتيرَها	حَدَقُ الجنادبِ ليس فيها مَطْمَعُ(5)
10-زَغَفٌ مُضاعفةٌ تَخَيَّرَ سَرْدَها	ذو فالشٍ وبنو المُرارِ وتُبَّعُ(6)
11-في فتيةٍ بيضِ الوجوهِ كأنهم	أُسْدٌ على لَحْمٍ ببيشةَ ظُلَّعُ(7)
12-لا ينكلون إذا لقوا أعداءهم	إن الحِمامَ هو الطريقُ المَهْيَعُ(8)

---

(1) أبو أنس: هو: العباس بن مرداس. ودُهَيَّة: تصغير داهية، وهي المصيبة.

(2) عودي نبعة: صلب شديد. عودك خروع: لين منثن.

(3) المقلّص: الفرس الطويل القوائم، المضمر البطن. تليل أتلع: عنق طويل.

(4) نهد المراكل: واسع الجوف. الدسيع: مغرز العنق في الكاهل. شنج النسا: شنج: مُتَقبِّض، والنسا: العصب الوركي، يمتد من الورك إلى الكعب، والمعنى أن أعصاب وركه مشدودة، حتى لا تسترخي رجلاه. وهي من الصفات المحمودة في الفرس. الأباجل: جمع أبجل، وهو عرق في ذراع البعير والفرس، بمنزلة الوريد من الإنسان.

(5) سابغة: درع طويلة. القتير: رؤوس المسامير في الدرع. الحدق: جمع حدقة، وهي سواد العين الأعظم. الجنادب: جمع جندب، وهو الصغير من الجراد.

(6) الزغف: جمع زغفة، وهي الدرع الواسعة. سرد الدرع: نسجها فشك طرفي كل حلقتين وسمرهما. ذو فالش: رجل اسمه سلامة بن يزيد اليحصبي، سمي بذلك لأنه كان يحمي وادياً يسمى فالشاً فأضيف إليه.

(7) بيشة: اسم واد من أودية تهامة.

(8) نكل عن الأمر نكولاً: جبن. الحِمام: قضاء الموت وقدره. الطريق المهيع: الواسع البيِّن، جمع مهايع.

قال خفاف في تعيير الربيع بن أبي الحُقَيْقِ بعرجه، وكان أعرج[1]:

1-فسوف ترى إن رَدَّت الأوسُ حِلْفَها ... وزالتْ وأحسابُ الرجالِ تَزَيَّلُ[2]

2-ولاقَيْتَها شَهباءَ تَخْطِرُ بالقَنا ... وسَعْيَةُ يُدْعَى وسطها والسَّمَوْألُ[3]

3-وأبصرتَها وسطَ البيوتِ كأنها ... إذا بَرقَتْ في عارِضِ الصبحِ أعْبَلُ[4]

4-وغُودِرَ وسط القوم لما اصطففتمُ ... ثلاثةُ رَهْطٍ أعرجانِ وأحْولُ

وقال خفاف[5]:

وأشْهدُ الغارةَ مسروحةً ... تغدو لماء النعم الواردِ[6]

نزلت جماعة على بني سليم بمعدن فران -وهو ماء لبني سليم منسوب إلى فران بن بَلِيٍّ بن عمرو- فدخلوا فيهم وصاروا منهم، فكان يقال لهم: بنو القين، وخاصم رجل منهم يقال له: عُقَيْل بن فصَيْل بني سليم في معدن فاران، في خلافة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-؛ فقال خفاف في ذلك[7]:

متى كان للقَيْنَيْنِ: قَيْنِ طَمِيَّةٍ ... وقَيْنِ بَلِيٍّ مَعْدِنٌ بفَرانِ

---

[1] الربيع بن أبي الحقيق بالتصغير، عده ابن سلام في طبقة شعراء يهود، وذكر أبو الفرج في الأغاني أنه كان أحد الرؤساء في يوم بعاث، وكان حليفاً للخزرج هو وقومه. وروى إجازة شعرية بينه وبين النابغة الذبياني في سوق بني قينقاع.
التخريج: البرصان والعرجان والعميان والحولان للجاحظ/ 350.

[2] تزيل: تتزيل وتتحول.

[3] سعية: هو سعية بن الغريض بن عاديا، أخو السموءل بن غريض بن عاديا الذي يقال له: السموءل بن عاديا، ولا يدرجون "غريضاً" في النسب، وكلاهما شاعر يهودي. والسَّمَوْل بالتخفيف: السموأل.

[4] الأعبل والعبلاء: حجارة بيض.

[5] التخريج: كتاب "الاختيارين" /506، والبيت هو الثالث ضمن قصيدة من تسعة أبيات، منها ثمانية أبيات في مجموع شعر خفاف /44، ينظر تخريجها هناك.

[6] الغارة: الخيل المغيرة.

[7] التخريج: معجم البلدان: (فَرَان)، والمفضليات (شرح ابن الأنباري): 117/1، ومعجم ما استعجم 28/1. والشطر الثاني في معجم ما استعجم: وقين بلي مَعدِنان بفاران.

■ المصادر والمراجع:

1-أسد الغابة: ابن الأثير، تعليق: محمد إبراهيم البنا وآخرين، طبعة دار الشعب، مصرن 1970.

2-الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ابن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ب.ت.

3-الإصابة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ب.ت.

4-الأصمعيات: الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر.

5-الأغاني: الأصفهاني، إشراف: محمد أبو الفضل إبراهيم. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

6-البرصان والعرجان والعميان والحولان: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبع وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

7-تجريد أسماء الصحابة: للذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت.

8-ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: الثعالبي، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1985م.

9-جمهرة اللغة: ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987 م.

10-خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط2، 1981م.

11-شعر خفاف بن ندبة السلمي، جمع وتحقيق: د.نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.

12-الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط3، 1977 م.

13-الطبقات الكبرى: ابن سعد، دار صادر، بيروت

14-العمدة: ابن رشيق، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5.

15-فحولة الشعراء: الأصمعي، تحقيق: د.محمد عبد المنعم خفاجي، ود.طه الزيني، المطبعة النبوية بالأزهر، مصر، 1952م.

16-القاموس المحيط: الفيروز آبادي، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1952م.

17-كتاب الاختياريين: الأخفش الصغير، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، طبع مجمع اللغة العربية، دمشق.

18-لسان العرب: ابن منظور، دار المعارف، مصر،

19-معجم البلدان: ياقوت الحموي، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

20-معجم الشعراء: المرزباني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1961.

21-معجم ما استعجم: البكري، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983م.

22-المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

23-المفضليات: شرح ابن الأنباري.

24-المؤتلف والمختلف: الآمدي، تحقيق: د.ف. كرنكو، دار الكتب العلمية، بيروت.

□□□

طرفة بن العبد بين الانتماء والاغتراب في نصه الشعري

د.محمود عبد الله الجادر*

عملية الإبداع الشعري قد يستحيل الفصل بين النسغ الفردي والنسغ الجماعي، فالفردية المفترضة في إبداع أي عمل فني لا يمكن لها إلا أن تمدّ جذورها في تربة الجماعية منطلقاً وهدفاً وفكراً، والجماعية المفترضة في موضوعية أي عمل إبداعي لا يمكن لها أن تستحيل إبداعاً فنياً إلا حين تسترفد جهد عبقرية الإبداع الفردي، ثم تتشعب التفاصيل وتتداخل حتى يبدو النص الإبداعي حاصل تمازج معقد لا يمكن فصل دقائقه أو إرجاعها إلى أصول واضحة محددة.

ولقد شغلت مسألة الفصل بين الذاتية والجماعية جهد باحثين محدثين فذهب فريق منهم إلى فهم الأدب على أنه عمل إبداعي مهما بدت بواعثه فأهدافه منتمية إلى الهم الجماعي[1] وذهب آخرون إلى أنه نشاط اجتماعي مهما بدت صيغته دالة على تفرد مبدعه[2] وتوسط آخرون فنظروا إلى تمازج الفردية والجماعية حتى ذهب بعضهم إلى تشخيص مقطع ذاتي ومقطع جماعي في العمل الإبداعي الواحد[3].

وعلى الرغم من كثرة هذا الذي قيل فإننا نرى أن منشأ التفاوت الحاد بين الأحكام ناشئ عن التفاوت الحاد في طبيعة النظر إلى ماهية العمل الإبداعي نفسه، فحين يتأمل النظر النقدي خلفيته الثقافية وهدفه التأثيري يجده جهداً جماعياً صرفاً، أما حين يستشرف تجربته النفسية وتكوينه الإبداعي فإنه لا يراه إلا نتاجاً فردياً محضاً، ومن هنا نستطيع أن ندرك أن الحكم بتوزع العمل الإبداعي الواحد بين الذاتية والجماعية ينطلق من ازدواجية النظر إلى العمل نفسه.

الأديب مغترب عن زمانه ومكانه ومجتمعه مُنتَمٍ إلى ذاته وحدها في همه الإبداعي ما في ذلك شك، فذاته هي محور صياغة التجربة النفسية وتشكيلها تجربة إبداعية، ولولا تلك الغربة وذلك

* أستاذ في كلية الآداب، جامعة بغداد.

المتفرد لعاد الأدب كلاماً من الكلام، بيد أن أية تجربة يتعامل معها الأديب لا بد أن تكون انتهت إليه من رافد إنساني (اجتماعي) واستثارت في وعيه حصيلة ثقافة استرفدها من المجتمع أيضاً، فلما تملكته ونبضت في نفسه وتحولت تجربة ذاتية خاضعة لمنظورة المتفرد وأراد أن يحيلها تجربة إبداعية كان عليه أن يؤول إلى أدوات اجتماعية من لغة وفكر وطبيعة تراث لينجز صيغتها التوصيلية التي يدرك أنها لن تتيح لتجربته الوصول إلى الآخرين إلا من خلالها وبوساطتها، فهو بهذا يطمح إلى أن يؤدي مهمة (التكيف) أو (التوافق) التي هي غاية النشاط الفني، بتعبير آخر إن عملية الإبداع تبدو محاولة تبذلها (الأنا) لسحب (الآخرين) إلى موقف (النحن)[4] وبهذا الفهم أيضاً يكون لنا أن نتأمل طبيعة الجماعية في تشكيل خلفية العمل الإبداعي من خلال المغزى العميق لمقولة لانسون: "أكثر الكتّاب أصالة هو إلى حد بعيد راسب من الأجيال السابقة وبؤرة لتيارات المعاصرة وثلاثة أرباعه من غير ذاته"[5].

على أن ذلك لا ينبغي أن يغرينا بأن نغض النظر تماماً عن أن العمل الإبداعي يبقى وليد خصوصية اغتراب مقصود هو روح الإبداع نفسه مهما بدا المبدع راضخاً لزخم جماعية روافده ومعالجته وأهدافه.

ولعل الشعر الجاهلي صورة نادرة المثال من صور رضوخ الإبداع لجماعية روافد التكوين الفكري والفني، فالنص الجاهلي مثقل إلى حد الإغراق بهموم القبيلة ومعاناتها لا نستثني من ذلك هموم الشاعر نفسه ومعاناته فهو لا يعدو أن يكون قطرة لا شكل محدد لها في خضمّ اسمه القبيلة حتى ليندر أن يواجه موقفاً فردياً لا يُطل منه وجه القبيلة في هذه الزاوية أو تلك فإذا ما آل إلى أداته الشعرية كان عليه أن يواجه (تقاليد) فنية شبه ملزمة يجد نفسها محكوماً بممارستها ليمنح فنه قدرة القبول والانتشار في مجتمع لا يثير إعجابه إلا نص ملتزم بتلك التقاليد.

وعلى الرغم من ذلك كله فقد ظلت عبقريات الشعراء تنتزع مواطئ أقدامها على خارطة النصّ في معطييه الفكري والفني، فالهم الجماعي المتحكم في تشكيل البنية الفكرية للنص لا يتحول تجربة شعرية إلا من الزاوية التي يختارها المبدع ويفتح من خلالها طبيعة استشرافه للتفاصيل والمداخلات، فضلاً عن أن همومه الذاتية كانت تجد طريقها إلى ثنايا تلك البنية الجماعية أو تستقل بنصوص خاصة بها.

أما التقاليد الفنية التي تحكمت في البنية التأسيسية لهيكل النص المتعدد الموضوعات وافترضت له افتتاحاً ورحلة وغرضاً رئيساً فإنها- على الرغم من قسوتها- كانت تتيح للشاعر نوعاً من حرية التعبير عن الذات، فالافتتاح مهيأ لقبول لوحة الطلل أو النسيب أو الغزل أو الشيب أو الطيف أو الظعن أو الخمر... الخ، والرحلة مهيأة لاستقبال صورة الناقة أو الفرس، وصورة الناقة تنفتح على لوحة صراع ثور أو صراع حمار أو صراع ظَلِيم، وصورة الفرس قد تستوعب مشاهد لوحة صيد وقد تنفتح على لوحة طير جارح يطارد فريسة أو لوحة قطاة يطاردها طير جارح، وتلك كلها مجالات اختيار يقيم الشاعر منها هيكله كيف يشاء فيأخذ أو يدع ثم يتعامل مع تفاصيل مفتوحة

الصفحة لبصماته هو نفسه، فليس الطلل على سبيل المثال هو الافتتاح الملتزم في دواوين كل الشعراء، وهو ليس الافتتاح الملتزم في كلّ قصائد الشاعر الواحد، وتفاصيل اللوحة الطللية وطبيعة تشكيلها في هذا النص هي غيرها في نص آخر للشاعر نفسه، وما يقال في الطلل يقال في اللوحات الأخرى بلا استثناء، ومن هنا نستطيع أن نتخيل حجم الفرصة المتاحة لإبداع الشاعر نفسه وتحقيق حضوره سواء على صعيد اختيار لوحات الهيكل أم على صعيد معالجة التفاصيل وتشكيلها داخل لوحات الهيكل المختارة.

وبهذا الوعي يكون لنا أن نواجه شعر طرفة بن العبد لنتلمس مدى انتمائه فكراً وفناً إلى عصره وظرفه ومدى غربته وتفرده في تشكيل هيكل نصه الشعري ومعالجته الموضوعية.

أما على الصعيد الفكري فإن لنا أن نتأمل طبيعة سيرة الشاعر وعلاقته مع قبيلته وعلاقاته التي نشأت بحكم علاقته بقبيلته وموقفه الفردي من تلك العلاقات برمتها ليتسنى لنا إلقاء الضوء على المفردات الفكرية للنصوص التي انبثقت في إطار تلك العلاقات والمواقف الناشئة عنها.

وعلى الرغم من قناعتنا بأن سيرة أي شاعر جاهلي تكاد لا تسلم من التزيد والتحوير، فإن حياة طرفة وأسطورة مقتله بوجه خاص دخلها ما لا يقبله إلا الخيال القصصي المحض، وخلاصة ما رواه القدماء عنه أن اسمه كان طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة[6] وأن أمه واسمها (وردة) كانت من قومه (بكر) وأنّ أباه حين مات ترك إرثاً اقتسمه أعمام طرفة فظلموه حقه وحق أمه فقال:

ما تنظرون بحقّ وردةَ فيكمُ　　　صغُرَ البنونَ ورهطُ وردةَ غيّبُ[7]

وزعمت رواية أخرى أن الذين لم ينصفوا له هم أخواله[8].

ولم يذكر الرواة شيئاً عن سيرته الأولى سوى خبر ذكروا فيه أن خاله المتلمس كان ينشد قصيدة له قال فيها:

وقد أتناسى الهمَّ عند احتضارِهِ　　　بناجٍ عليه الصيعرية مكدمِ

(والصيعرية سمة تكون في النوق لا في الفحول) فسمعه طرفة وهو صبي فقال: استنوق الجمل. فضحك الناس وسارت مثلاً، وأتاه المتلمس فقال له: أخرج لسانك. فأخرجه فقال: ويل لهذا من هذا. يريد ويل لرأسه من لسانه[9].

وهم يذكرون بعد ذلك أن أخاً له استرعاه إبله فلم يقم عليها كما ينبغي بل انصرف إلى اللهو ونظم الشعر فلامه أخوه وعمد إلى تذكيره بأن شعره لن يرد الإبل إن هي أخذت، فأخذها ناس من مضر فأتى طرفة ابن عم له اسمه مالك ليستردها فلامه كما لامه أخوه، فما كان منه إلا أن مدح سيدين من قومه هما قيس بن خالد وعمرو بن مرثد فأعانه عمرو بماله حتى رد عليه الإبل فأعادها إلى أخيه[10].

بيد أن حادثة مقتله قد لحقها من الخلاف والاضطراب والتفاوت ما بدت معه أقرب إلى نتاج الخيال القصصي منها إلى الواقع التاريخي، فقد ذكروا أنه ورد مع خاله المتلمس على عمرو بن هند فكانا ينادمانه، ثم هجا طرفة عمرو بن هند وأخاه قابوس بأبيات يبدو أنه لم يذعها في الناس، فاستغل عبد عمرو ذلك فذكر الأبيات لعمرو بن هند فأحنقه على طرفة ولكنه كتم حنقه وأمر غضبه وأوهم طرفة وخاله المتلمس أنه كتب لكل منهما كتاباً إلى عامله على البحرين ليجيزهما، فمضيا بكتابيهما فلما كانا بظاهر الحيرة أقرأ المتلمس غلاماً كتابه فأخبره أن فيه أمراً بقتله فألقى بالكتاب في الفرات ونصح طرفة بأن يحذو حذوه فأبى وقال: ما كان عمرو ليجترئ عليّ، ومضى بكتابه، فلما بلغ البحرين وكان عامل عمرو عليها بكرياً كره العامل أن يقتل طرفة وأبلغ عمرو بن هند بذلك فأبدله بعامل تغلبي يقال له عبد هند بن جرد وأمره بقتل طرفة فقتله والذي تولى قتله رجل من الحواثر يقال له أبو ريشة فأخذ أخ لطرفة يقال له معبد ديته من الحواثر(11).

وتتشعب التفاصيل وتتباين إلى حد التناقض، فقد ذكروا في سبب ورود طرفة والمتلمس على عمرو بن هند أنهما جاءا (متعرضين لمعروفه) في حين روى آخرون القصة وكأن طرفة والمتلمس كانا يعيشان في بلاط عمرو بن هند أو في الحيرة في الأقل، واختلفوا بعد ذلك في حادثة إفشاء عبد عمر أبيات هجاء طرفة لعمرو بن هند، فمن قائل إنه وشى به في مجلس بالبلاط، ومن قائل إن الأمر كان في رحلة صيد، بل إن بعض الروايات ذكرت أن غضب عمرو بن هند كان بسبب من وقوف طرفة مع خصم لعمرو يقال له عمرو بن أمامة، وذهبت روايات أخرى إلى أن السبب كان اكتشاف عمرو بن هند أن طرفة كان على علاقة بأخته ثم اختلف الرواة في طريقة نشوء تلك العلاقة فمن قائل إن طرفة رأى صورتها تنعكس على جام كان في يده وهو ينادم أخاها، ومن قائل إنها كانت على علاقة مع خاله المتلمس وأنهما كانا يلتقيان خلسة ثم تحولت العلاقة إلى طرفة بطريق المصادفة أولاً ثم تمكن الحب منهما بعد ذلك.

ويختلف الرواة بعد ذلك بشأن طريقة اكتشاف المتلمس مضمون صحيفته، فهو يقرئها غلاماً بالحيرة في رواية وبالبحرين في رواية أخرى.

أما عامل عمرو بن هند على البحرين فاسمه (المكعبر) في رواية، و(ربيعة بن الحارث) في رواية أخرى، و(الربيع بن حوثرة) في رواية ثالثة، ثم تختلف الروايات فيقرر بعضها أن عامل البحرين البكري نفذ أمر عمرو بن هند حالاً فقتل طرفة، ويذهب بعضها إلى أن العامل تردد وعرض على طرفة أن يهرب من القتل فأبى معتقداً أنه استكثر جائزته فكتب العامل إلى عمرو بن هند يعتذر عن قتل طرفة فأرسل عمرو عاملاً تغلبياً قتل طرفة وقيل قتل طرفة والعامل البكري معاً، وتختلف الروايات أخيراً في ذكر الطريقة التي قتل بها طرفة فقيل إن العامل أمر بضرب عنقه وقيل إنه استجاب لطلبه أن يسقيه الخمر ثم يفصد أكحله، وقيل إنه صلبه...!!!

إن هذا التناقض الحاد بين الروايات يؤكد ما ذهبنا إليه من الشك في التفاصيل وطبيعة توجيهها، وذلك ما يفسر إعراض أوائل العلماء عن إيرادها فابن سلام الذي يضع طرفة على رأس الطبقة

الرابعة من طبقاته الجاهلية العشر لا يشير إلى حادثة مقتله من قريب ولا من بعيد، وذلك ما لا يخلو من دلالة.

على أن في ديوان طرفة وفي شعر المتلمس نصوصاً تشير إلى أحداث من القصة مما يحمل على القناعة بصدقها جملة لا تفصيلاً.

والذي يعنينا من الرواية في هذا البحث قد لا يتمثل في تحقيق تفاصيلها برمتها، إنما الذي يعنينا هو طبيعة رحلة طرفة وأهدافها ونتائجها وبالتالي مدى دلالة كل ذلك على بواعثها الفردية أو بواعثها الجماعية.

إن النظرة الفاحصة قادرة على أن تعيد صياغة الرواية بشكل أقرب إلى القبول، فقدوم طرفة والمتلمس- وهما شاعرا بكر- من البحرين إلى الحيرة لا يمكن أن يكون دافعه (منادمة) عمرو بن هند أو (التعرض لمعروفه) فذلك أمر قد يصح بالنسبة لشاعر أموي أو عباسي يقصد بلاطاً أو دار إمارة أما أن يرحل شاعرا قبيلة معاً ليقطعا المسافة من البحرين إلى الحيرة في العصر الجاهلي فأمر لا يمكن أن يكون إلا بوازع قبلي صرف.

والظاهر أن بكراً- وهي تخوض صراعها مع تغلب- كانت تحاول كسب موقف بلاط الحيرة إلى جانبها بعد أن نما إليها أن هذا البلاط على وشك أن يتحول إلى جانب خصومها التغلبيين فأرسلت شاعريها اللذين لا بد أنهما هيأ نفسيهما لمديح الملك، بيد أنهما لم يستطيعا أن يغيرا من الأمر شيئاً فما كان منهما إلا أن هجوا الملك بعد أن هجا طرفة صهره البكري الذي لم يفعل شيئاً من أجل بكر، ويبدو أن عمرو بن هند أراد أن يكون عقبه رادعاً للشاعرين وقبيلتهما ولهذا لم ينزل عقابه بطرفة والمتلمس في الحيرة- وكان قادراً على ذلك بالتأكيد- فأرسلهما مع من يحرسهما وكتب صحيفتين بقتلهما إلى عامل البحرين ليقتلا هناك على مرأى ومسمع من قبيلتهما، واستطاع المتلمس أن يهرب من حراسه بينما مضى طرفة لحتفه.

وقد لا يخلو الأمر بعد ذلك من تعمد، فالعامل البكري على البحرين لا يمكنه أن ينفذ أمر الملك بشاعري قبيلته لأنه لو فعل لتنكر لدمه وأفسد ما بينه وبين قبيلته وإن هو لم يفعل كان ذلك ذريعة لاستبدال عامل تغلبي به، وهذا ما حدث فعلاً.

وقد كان طرفة يتوقع في هذه الأثناء أن تثور بكر لاستنقاذه، فحياته معرضة للخطر من أجلها ولكن سعيها لم ينته إلى ما يجب فهاله خذلانها إياه حتى كان آخر ما قاله قبل أن يقتل:

أسلمني قومي ولم يغضبوا	لسوءةٍ حلّتْ بهم فادحه
كلُّ خليلٍ كنتُ خاللْتُهُ	لا تركَ اللهُ له واضِحَهْ
كلهمُ أروغ من ثعلبٍ	ما أشبهَ الليلةَ بالبارحه[12]

وبهذه الآهة الحزينة يجمع طرفة بين صورتي الظلم، ظلم الأعمام في أول شوط الحياة، وظلم

القبيلة عند استقبال الموت من أجلها.

طـرفة إذن شـاعر قبيلة قبل أي شيء آخر، فهو في توجهه الموضوعي شاعر انتماء بكل ما تعنيه كلمة (انـتماء) بالنسبة للشاعر الجاهلي الذي يعيش من أجل القبيلة ويقول الشعر من أجلها ويتوج حياته بالموت في سبيلها[13].

ولعل من حقنا أن نسأل- ونحن نتحدث عن انتماء طرفة- أكان بوسعه ألا يكون منتمياً على صعيد واقعه اليومي وبالتالي على صعيد فنه الشعري؟

إن الإجابة عـن هذا السؤال رهن بطبيعة نظرنا إلى سيرة الشاعر وتفسير أحداثها، وإلى فن الشاعر والزاوية التي نتخذها منه.

وقـد رأيـنا أنه انجرف في تيار القبيلة راضياً حيناً وكارهاً حيناً، فموقفه من أعمامه في صباه وموقفه من إبل أخيه وفقدانها في شبابه وموقفه من القبيلة وهو معرض للقتل وما تمخض عنه ذلك كله من أشعار نتاج الانتماء القبلي الذي شغل المحاور الموضوعية من النصوص التي قالها في هذه الأحداث بلا ستثناء.

أمـا علـى صـعيد الفـن فإن رسوم القصيدة الجاهلية وجدت طريقها بشكل تلقائي إلى نتاجه الشـعري وتمكنـت من عدد صالح من نصوصه، فعلى الرغم من قلة ما وصل إلينا من شعره الذي قال فيه ابن سلام: "ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشـهر والـتقدمة"[14] فـإن ديوانه يضم (34 أربعة وثلاثين) نصاً مارس في اثني عشر نصاً منها الرسوم التقليدية للقصيدة الجاهلية المتعددة الموضوعات[15] بل إن قصيدته الدالية:

لخولـة أطـلالٌ بـبرقةِ ثهمـدِ ... تلـوح كباقـي الوشـم في ظاهر اليدِ

احتلـت موضـعها بين مطولات العرب السبع أو التسع أو العشر على اختلاف الروايات وهي قصـائد لا نسـتبعد أبـداً أن واحـداً من أهم عوامل اختيارها تمثيلها للبنية المثلى للقصيدة المتعددة الموضوعات فضلاً عن براعتها في تشكيل التفاصيل الداخلية لكل مقطع من مقاطعها.

إن جملـة هـذه الحقـائق تقرر أن طرفة لم يكن (مغترباً) عن فن عصره فهو منه في الصميم ولـولا ذلـك لما ضمه القدماء إلى الفحول الذين يمثل شعرهم النمط الجاهلي الممارس للتقاليد الفنية الشـائعة ولوضـعوه ضمن شرائح اجتماعية حددوها وأومأوا إلى تفرد شعرائها بنمط شعري يحمل ملامح اغتراب عن نمط العصر كالصعاليك والفرسان وأصحاب المراثي[16].

إن انشـداد طـرفة فـي سيرته وموضوعات شعره إلى انتمائه القبلي ورضوخ فنه لتقاليد فن عصـره لا يلغي التفرد والمفترض في موقف الشاعر الذي لا يكون شاعراً إلا حين يغترب بتجربته ويـتفرد في طرحها ومعالجتها، فضلاً عن أن طرفة نفسه كان يمثل نموذجاً نادراً من نماذج الانتقال بالـتجربة مـن واقعهـا الجماعـي إلى واقعها الذاتي سواء على صعيد المعالجة الفنية أم المعالجة

الموضوعية، وتلك هي الزاوية التي نريد أن ننطلق منها لتأمل طبيعة الاغتراب في شعره.

وإذ تشكل المرأة تجربة مشتركة في نصوص الجاهليين المتعددة الموضوعات فإن طرفة يواجه عالم المرأة بأدوات الشاعر الجاهلي نفسها، فهو يصور العلاقة مع المرأة حرماناً يروض النفس ويستدر من ذلك الحرمان أرضية تشكيل المعاناة المفترضة في مقاطع النسيب والطلل بوجه عام، بيد أن المتأمل لبعض لوحات نسيب طرفة يسبر غور حالة اغتراب تبدو حالة الحب معها تفرداً بمعاناة من نمط خاص، فهو إذ يصور وجده الملتهب بين الأضلاع يطرح صورة تفرده في مواجهة المعاناة، فلا رفيق سفر يقف معه على طلل الراحلين ولا أنيس وحشه يسرّي عنه وينسيه بعض ما يعتمل بين الأضلاع:

مَن عائدي الليلة أم مَن نصيح ... بتُّ بنَصْبٍ ففؤادي قريح[17]

وتمتد أرضية التفرد والاغتراب لتكون غلالة صورة الحبيبة نفسها، فهو حين يقرن صورتها بصورة الظبية يصر على أن تكون تلك الظبية منفردة عن مجموعتها التي تنتمي إليها:

خذولٌ تراعي رَبْرَباً بخميلةٍ ... تناوَلُ أطرافَ البريرِ وترتدي[18]

وتبقى الحبيبة حلماً يستحيل تحويله إلى واقع، فهي بعيدة بعد الوهم الذي يُدرك الشاعر أنه أبعد من أن يناله حتى في حلم يقظته الشعري:

فكيف صبوتَ أو ترجو مهاةً ... مُسَنعّمةً تُزارُ ولا تزورُ[19]

وتشكل حقيقة اغتراب طرفة عن مثاله الأنثوي واغتراب المثال الأنثوي عنه أرضية لممارسة لوحة افتتاح خاصة بشكل كثيف هي لوحة الطيف التي يندر ورودها في دواوين الجاهليين[20] ولكنها تتكرر في ديوانه لتومئ إلى قناعته بأن الغربة المتحكمة في علاقته بالمرأة لا يمكن تجاوزها إلا في عالم الحلم:

سما لكَ من سلمى خيالٌ ودونَها ... سوادُ كثيبٍ عرضُهُ فأمايلُهْ

فذو النيرِ فالأعلامُ من جانب الحمى ... وَقَفٌ كظهر الترسِ تجري أساجِلُهْ

وأنّى اهتدت سلمى وسائلَ بيننا ... بشاشةُ حبٍ باشرَ القلبَ داخلُهْ

وكم دون سلمى من عدوٍّ وبلدةٍ ... يحارُ بها الهادي الخفيفُ ذلاذلُهْ

يظلُّ بها عيرُ الفلاةِ كأنهُ ... رقيبٌ يخافي شخصَهُ ويضائلُهْ

وما خِلتُ سلمى قبلَها ذات رجلةٍ ... إذا قسوريُّ الليلِ جيبتْ سرابلُهْ

وقد ذهبتْ سلمى بعقلِكَ كلِّهِ ... فهل غيرُ صيدٍ أحرزتهُ حبائلُهْ[21]

وتتكرر لوحة الطيف بتفاصيل تؤكد قناعة طرفة بأن تجاوز حالة الفراق بينه وبين الحبيبة لا يكون إلا بخلق تفاصيل حلم يقظة يؤكد بوجه آخر غربة من يمارسه عن مجرى الواقع الإنساني[22].

ولأن الحبيبة تبقى حلماً في تجربة طرفة الشعرية كان على ظعنها أن يتخذ مساراً لا كمسار الظعون، ولهذا فإن التقليد الفني الذي مارسه الجاهليون حين شبهوا ظعن الحبيبة بأسطر النخيل أو بأسطر شجر الدوم[23] يتخذ وجهة أخرى في ظعن طرفة، فحدوج الحبيبة الظاعنة تبدو في ذاكرته سفناً تمخر البحر ليكون المرمى أبعد من أن يُنال، وتكون الغربة أقسى على القلب:

كأن حدوجَ المالكيةِ غدوةً	خلايا سفينٍ بالنواصفِ من دَدِ
عدوليةٌ أو من سفين ابن يامنٍ	يجور بها الملاحُ طوراً ويهتدي
يشق حبابَ الماءِ حيزومُها بها	كما قسم التربَ المفايلُ باليدِ[24]

ويمتد إحساس طرفة بالغربة إلى مقاطع افتتاح أخرى ليشيع أجواء التفرد التي ظلت تلح على نفسه، فالحي الذي كان يعمر الطلل لم يرحل مجتمعاً بل تفرّق في الآفاق بعد أن طوى الموت كل معالم الحياة التي كانت تعمر الأرض قبل الرحيل:

فغيَّرْنَ آياتِ الديار مع البلى	وليس على ريبِ الزمانِ كفيلُ
بما قد أرى الحيَّ الجميعَ بغبطة	إذ الحيُّ حيٌّ والحلولُ حلولُ[25]

ويشكل الإحساس بالغربة نمطاً من الأرضية المشتركة بين لوحة الافتتاح بالنسيب ومحور القصيدة الموضوعي أحياناً، فالمرأة التي ترحل وتخلف الشاعر لوحدته تكتشف من خلال حوارها معه أنه كان يعاني الغربة نفسها قبل أن تنعقد بينه وبينها أواصر الحب، فهو مغترب أبداً قبل التجربة وخلالها وبعدها، وتلك هي المأساة التي بدا عاجزاً عن الإفلات من براثنها:

قفي ودِّعينا اليوم يا ابنة مالكِ	وعوجي علينا من صدورِ جمالكِ
قفي لا يكنْ هذا تعلّةَ وصلنا	لبينٍ ولا ذا حظُّنا من نوالكِ
أخبِّرْكِ أنّ الحيَّ فرّقَ بينهم	نوى غربةٍ ضرّارةٍ لي كذلكِ
ولم ينسني ما قد لقيتُ وشفّني	من الوجدِ أني غيرُ ناسٍ لقاءكِ
وما دونَها إلا ثلاثٌ مآوبٌ	قُدِرنَ لعيسٍ مُسْنِفاتِ الحواركِ
ولا غروَ إلا جارتي وسؤالَها	ألا هل لنا أهلٌ؟ سُئلت كذلكِ
تعيِّرُ سيري في البلاد ورحلتي	ألا ربَّ دارٍ لي سوى حَرِّ داركِ

وليس امرؤٌ أفنى الشبابَ مجاوراً سوى حيِّهِ إلا كآخرَ هالكِ[26]

هي غربة الروح تبحث عن استقرارها بين ربوع الأهل أو في دار الحبيبة فلا تجد استقرارها هنا ولا تجد استقرارها هناك، ثم يبقى الخلاص حلماً لا يتيحه إلا نبض الشعر وهو ينفث وجع القلب ويرسم معالم الهوة السحيقة الفاصلة بين الانتماء والاغتراب.

وكما كان لتفاصيل صور المرأة والطلل أن تستوعب هذه اللمحات المنبئة عن إحساس الشاعر الخفي بالاغتراب، فقد فتحت لوحات الرحلة النادرة في ديوانه مضامينها للمحات أخرى تومئ إلى هذا التفرد، فهو إذا يستقبل الصحراء بناقته أو بفرسه يتعمد التفرد في الآفاق، فلا يرتاد المسالك المطروقة إنما يعمد إلى مجاهلها الموحشة بلا رفيق سفر، على أن أداته الفنية في تصوير تلك الوحشة والاغتراب في المجاهل لا تخرج عن الإطار التقليدي الذي مارسه عدد من الشعراء الجاهليين لا سيما كعب بن زهير الذي طغت فرديته على نتاجه الشعري بوجه عام[27] ففي نص من نصوصه يستحضر طرفة صورة الظلمان في طريق رحلته ليشير إلى إيغاله في مجاهله التي لم يألف الناس ارتيادها:

وبلادٍ زَعِلٍ ظِلمانُها كالمخاضِ الجربِ في اليوم الخَدِرْ

قد تبطَّنتُ وتحتي جسرةٌ تتقي الأرض بملثومٍ مَعِرْ

فترى المروَ إذا ما هَجَّرتْ عن يديها كالفَراشِ المشفترْ[28]

وقد يعمد إلى الغلو في استحضار الصور الدالة على تفرده في رحلته، فهو يقصد إلى طريق لا أنيس به إلا عزيف الجن الذين كانوا يعمرون الأرض قبل أن يعمرها الناس، أما أديم الأرض التي يرتادها فلا حياة فيه إلا جثث الضباب التي جرفتها السيول إلى تلك المواضع النائية الموحشة:

وركوبٍ تعزفُ الجنُّ به قبل هذا الجيلِ من عهدِ أبَدْ

وضِبابٍ سفَرَ الماءُ بها غرِقتْ أولاجُها غيرَ السُّدَدْ

فهي موتى لعِبَ الماءُ بها في غثاءٍ ساقهُ السَّيلُ عُدَدْ

قد تبطَّنتُ بطِرْفٍ هيكلٍ غيرِ مرباءٍ ولا جابٍ مُكَدْ[29]

وليس لنا أن نزعم بعد هذا كله أن طرفة كان نسيج وحده في بث هذه اللمحات الدالة على الاغتراب والرحيل بالذات عن أسر الذوبان في إطار الجماعية على صعيد الإطار الفني وتقاليده المتداولة، فكل ما تأملناه من نصوصه في لوحات المرأة والطلل والرحلة يبقى امتداداً لنظائر سابقة ورائداً لنظائر لاحقة، بيد أن ذلك لا يلغي اغتراب ذات المبدع في هذه النظائر التقليدية برمتها، ذلك

إن محض جنوح الشاعر إلى توظيفها في رسوم نصه إشارة إلى رغبته في التعبير عن هذا الاغتراب، أما المدى الذي يفتحه الشاعر لتعميق الصيغة فهو المعيار الذي يسبر به غور عمق تلك الرغبة أو ضحالتها.

ويبقى بعد ذلك ميدان الممارسة في الإطار الموضوعي للنص الذي يتيح للشاعر فرصة مطلقة للتعبير عن إراحة الانتماء الجماعي أو الاغتراب الذاتي، وقد رأينا أن طرفة عاش واقع انتمائه القبلي في موضوعات شعره. على أن الجرد الإحصائي لديوانه قد يضعنا أمام الحقيقة بشكل أوضح وقد خرجنا من الجرد بالإحصاء الآتي:[30]

نصوص الديوان		محور القبيلة		محور الذات		محور القبيلة ومقدمة ذاتية	
عددها	عدد أبياتها	عدد النصوص	عدد أبياتها	عدد النصوص	عدد أبياتها	عدد النصوص	عدد أبياتها
34	40	15	121	14	67	5	218

وواضح أن الإحصاء يقرر أن المنطلقات الذاتية كان لها حضورها في عدد صالح من نصوصه بيد أن بعض الباحثين ذهبوا بعيداً فقرروا عنف اغتراب طرفة وكثافة تعبيره عن تمرّده في عامة شعره، معتمدين على أنه وقف موقفاً رافضاً أو متمرداً في بعض الأحداث القبلية التي خاضها[31]. وقد سبقت الإشارة إلى قناعتنا بأن أكثر هذا الذي أشير إليه من شعر طرفة على أنه مواقف (تفرد) أو (اغتراب) لا يعدو أن يكون صيغة نشاط (اجتماعي) هادف إلى إعادة التوازن إلى معادلة الانتماء التي أخلت بها (غرابة) موقف الآخرين.

لقد كانت مواجهة طرفة لظلم أعمامه حقه وحق أمه (وردة) في صباه موقفاً أملاه اختلال معادلة انتمائه الاجتماعي، ونحن لا ننكر أنه وقف (منفرداً) بدافع عن حقه حين قال:

ما تنظرون بحقِّ وردةَ فيكمُ ... صغرَ البنونَ ورهطُ وردةَ غُيَّبُ

قد يبعثُ الأمرَ العظيمَ صغيرُهُ ... حتى تظلُّ له الدماءُ تصبَّبُ

والظلمُ فرّق بين حيَّي وائلٍ ... بكرٌ تساقيها المنايا تغلبُ[32]

ولكننا نسأل لو كان الظالم قبيلة أخرى غير قبيلة طرفة وكان المظلوم قبيلة طرفة أو رهط منها أكان بوسعه أن يقول غير هذا الذي قاله؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستضع أيدينا على طبيعة المنطلق الجماعي الصرف للمُوقف الشعري الذي لم يجد أفضل من أحداث القبيلة الراهنة في حرب البسوس حجة لإثباته.

وحين نمضي إلى المطلق الآخر الذي اعتمده الباحثون لتقرير اغتراب طرفة في موضوعاته الشعرية نواجه موقفه في مطولته وشكواه من موقف الأهل الذين نذر النفس من أجلهم فما كان

جزاؤه إلا هذه الجفوة التي كان وقعها على النفس وقع الحسام المهند:

فما لي أراني وابنَ عميَ مالكاً ... متى أدنُ منه ينأ عني ويبعدِ

يلومُ وما أدري علامَ يلومني ... كما لامني في الحيِّ قرطُ بنُ معبدِ

وأيأسني من كل خير طلبتُه ... كأنّا وضعناه إلى رمس ملحدِ

وقرّبتُ بالقربى وجدِّك إنني ... متى يك أمر للنكيثة أشهدِ

وإن أُدعَ للجلّى أكنْ من حماتها ... وإن يأتكَ الأعداءُ بالجهدِ أجهدِ

وإن يقذفوا بالقذعِ عرضكَ أسقهم ... بكأس حياض الموتِ قبل التهدّدِ

بلا حدث أحدثتهُ أو كمحدثٍ ... هجائي وقذفي بالشكاةِ ومطردي

فلو كان مولاي امرأً هو غيرُه ... لفرّجَ كربي أو لأنظرني غدي

ولكنّ مولايَ امروٌ هو خانقي ... على الشكرِ والتسآل أو أنا مفتدِ

وظلمُ ذوي القربى أشدُّ مضاضةً ... على المرءِ من وقع الحسامِ المهندِ[33]

أليس موقف طرفة في نصه هذا نموذج الالتزام القبلي المحض؟ إنه يواجه استصغار شأنه وإفراده بالدفاع المستميت عن حقه في الانتماء، وحين تصنعه حقيقة واقعه الشخصي المرفوض يطلق آهته: "وظلم ذوي القربى...".

والآهة نفسها تتكرر حين يكون سلوكه الشخصي الصرف سبباً آخر لإفراده وإسقاط هوية انتمائه:

وما زال تشرابي الخمورَ ولذّتي ... وبيعي وإنفاقي طريفي ومُتلَدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلُّها ... وأفردتُ إفرادَ البعيرِ المعبّدِ[34]

أكان طرفة حرياً أن يشكو هذه الشكوى المرة من إفراده لو لم يكن حريصاً على انتمائه الذي ظل ينكره؟ وتتكرر المواقف وتتكرر الشكوى من اختلال معادلة الانتماء حتى تختم حياة الشاعر بالقتل ويختم شعره بهذه الصرخة التي تعدّ انتماءه قبل أن تنعاه هو:

أسلمني قومي ولم يغضبوا ... لسوءة حلت بهم فادحه[35]

ولسنا ننكر بعد هذا كله أن الباحثين الذين تحدثوا عن اغتراب طرفة من خلال استحضارهم هذه النصوص وما يقع في إطارها مصيبون في جانب من تصورهم، فالشاعر الذي يواجه نكران

الأهل بهذا الحرص على توثيق الانتماء لا بد أن يكون قد عانى من حالة التفرد وذاق مرارتها، ولكننا لا نرى في جهده الشعري الطامع إلى كسر أطواق تلك الحالة إلا رفضاً للاغتراب وطموحاً إلى تجاوز الهوة الفاصلة بين واقعه وانتمائه الاجتماعي المفقود.

من هنا يكون من حقنا أن نبحث عن ملامح اغتراب طرفة وتفرده خارج هذه المحاور التي دار حولها الباحثون والتي رأينا أنها أدخل في هاجس الانتماء منها في هاجس الاغتراب.

لقد عبر طرفة عن تفرده وبروز ذاته في هذه اللمحات الفكرية التي بثها في عدد من موضوعات نصوصه وقرر من خلالها ملامح نمط ذاتي قد ينتمي في بعض خصوصياته إلى توجهات مارسها الجاهليون ولكنه يبقى ذا دلالات خاصة في مضامينه التفصيلية الأخرى.

ومن أبرز معطيات التعبير عن الذات المتفردة في شعر طرفة جنوحه إلى تصوير وجوده الفردي بصيغة تؤدي مدلولات التميز وتضخم (الأنا) المنفصمة تماماً عن مقومات وجودها الاجتماعي المفترض.

ويشكل اعتداده بنفسه وبسلاحه خارج إطار الفخر القبلي امتداداً لحالات مارسها شعراء آخرون لعلهم عانوا من تضخم الذات نفسه ولكن طرفة ظل يمارس النم بطريقة قد تومئ إلى (نرجسية) خفية لعلها كانت نتاج ظلم الأعمام وتنكر الأهل وتخلي القبيلة، إنه يسعى بشكل محموم إلى أن يمنح ذاته هوية البطولة الفردية التي تستمد عظمتها من كينونتها الخاصة التي لا تتجاوز انتماءه الأسري:

وأنمي إلى مجدٍ تليدٍ وسورةٍ تكونُ تراثاً عند حيٍّ لهالكِ

أبي أنزلَ الجبارَ عاملُ رمحِهِ عن السرجِ حتى خرَّ بين السنابكِ

وسيفي حسامٌ أختلي بذبابِهِ قوانسَ بيضِ الدارعينَ الدوارِكِ[36]

ويشكل السلاح الشخصي أرضية تلك الفروسية المتفردة التي أراد طرفة أن يقيمها هوية لوجوده الإنساني فهو يعود إلى الصورة في أكثر من نص شعري واحد:

أنا الرجلُ الضربُ الذي تعرفونه خشاشٌ كراسِ الحيةِ المتوقِّدِ

فآليتُ لا ينفكُّ كشحي بطانةً لعضبٍ رقيقِ الشفرتين مهنَّدِ

حسامٍ إذا ما حمتُ منتصراً به كفى العودَ منه البدءُ ليس بمعضدِ

أخي ثقةٍ لا ينثني عن ضريبةٍ إذا قيل مهلاً قال حاجزُه قدِ

إذا ابتدر القومُ السلاحَ وجدتني منيعاً إذا بُلَّتْ بقائمِهِ يدي[37]

تلك هي الممارسة التي يبدو فيها طرفة محتلاً موضعه الذي اختاره هو وحده ووجد هوية ذاته فيه أمام المواجهة المتفردة فقد هنا مستلزماتها المعقدة وتغنى بامتلاكه ناصيتها، ثم لم يتحرج من

تنظير منطلقه في إطار فكري بدا خلاصة فلسفته في الحياة:

وأنا امرؤ أكوي من القصر الـ	ـبادي وأغشي الدُهمَ بالدُهمِ
وأصيب شاكلةَ الرميةِ إذ	صدّت بصفحتها عن السهمِ
وأجرّ ذا الكفلِ القناةَ على	أنسائه فيظلُّ يستدمي
وتصدُّ عنك مخيلة الرجل الـ	ـعِريضِ موضحةٌ عن العظمِ
بحسامِ سيفكَ أو لسانكَ والـ	ـكلِمُ الأصيلُ كأرغبِ الكَلْمِ(38)

وقد يتجه الظن إلى أن بروز الذات في مثل هذه المواقف لا يعدو أن يكون نمطاً متداولاً يقيم الشعراء من خلاله قواعد اقتدار انتمائهم القبلي بيد أن طرفة يلغي هذا التصور حين يصرح بشكل قاطع بأنه يمارس ما يمارسه دون أن يعبأ بهذا الخيط الواهي بينه وبين انتمائه:

فذرني وخلقي إنني لك شاكرٌ	ولو حلَّ بيتي نائياً عند ضرغد(39)

إنها إذن حالة تفرد واغتراب حتى في النصوص التي يمتزج فيها تضخم (الأنا) بتضخم (النحن) فصيغة التميز الحاد من الإطار ليست إلا نمطاً من أنماط الاغتراب عنه.

بيد أن طرفة لم يمارس هذه الصيغة المترجحة بين الاغتراب والانتماء في كل حالات تأزمه الإنساني التي واجه فيها اختلال معادلة انتمائه القبلي، وإنما عمد أحياناً إلى مواجهة المعضلة باعتناق سلك قد يوحي ظاهره بنمط من الإحباط النفسي المتمثل بالعبث والتهالك على اللذة وإن كان محوره الأساسي منبثقاً من أرضية الإحساس الغامر بتفرد الذات وتميز الوجود:

ولولا ثلاثٌ هنّ من عيشة الفتى	وجدِّك لم أحفلْ متى قام عُوَّدي
فمنهنّ سبقي العاذلاتِ بشربةٍ	كُميتٍ متى ما تُعلَ بالماءِ تُزبدِ
وكرّي إذا نادى المضافُ محنّباً	كسيدِ الغضا نبّهتَهُ المتورّدِ
وتقصيرُ يومِ الدَّجنِ والدَّجنُ معجبٌ	ببهكنةٍ تحتَ الطرافِ المعمّدِ(40)

الخيط الفاصل بين الحياة والموت هو هذه الممارسة الفردية الخالصة التي يجد طرفة ذاته مقتلة في كل دقيقة من دقائقها، أما مثلث الممارسة (الخمر والفروسية والمرأة) فحسبه أن يحقق للذات قيم (البذل والاقتدار والرجولة) التي تشكل هوية وجود الذات، وللحياة بعد ذلك أن تمتد ما أتيح لطرفة أن يستحضر تلك القيم في مجراها اليومي المتجدد، ولكن اختلال معادلة الانتماء لم يفتح له فرصة الممارسة النمطية لهذه اللذات ومن هنا كان لصورة الخمر التي ترددت في عدد من نصوصه أن تحتقب مدلول الاغتراب النفسي العنيف وأن تكون الحل المنطقي للغز الضياع بين لذة أداء فروض

الانتماء أو مرارة الانفصام الاجتماعي، فهي تغدو عنده رمز لذة الحس الفردي العنيف:

ألا أيهذا اللائمي أحضرَ الوغى	وأن أشهد اللذاتِ هل أنت مخلدي
فإن كنتَ لا تستطيع دفع منيتي	فدعني أبادرْها بما ملكت يدي[41]

اللذة عند طرفة معاقرة الخمر، والخمر غياب عن الوعي بالواقع المرفوض، فهي إذن معادل الموت الذي حين عجز طرفة عن ممارسته أقبل على الخمر لتتيح له التفرد بذاته ثم كان إسرافه في الإقبال عليها سبباً لإفراده (إفراد البعير المعبد)، ولعل هذا هو ما كان يطمح إليه.

وكما كانت صورة الهرب من الواقع إلى الخمر تحقق حضورها بكثافة في شعر طرفة لتطرح مدلول الهروب الآني من الواقع المرفوض إلى حلم اليقظة كانت صورة الموت تحقق الحضور بالكثافة ذاتها لتطرح مدلول الهروب الأبدي من المعضلة نفسها.

ولا يخلو من دلالة أن يختم طرفة نصه المبكر الذي اتجه فيه إلى أعمامه الذين ظلموه حقه وحق أمه بهذه اللمحة التي قد تبدو مقطوعة عن مجرى النص في مدلولها الشكلي ولكنها تؤدي خلاصة هذا المنحى الفكري الذي يرى في الموت خلاصاً من محنة اضطراب معادلة الوجود:

ولقد بدا لي أنه سيغولني	ما غال عاداً والقرون فاشعبوا[42]

ويبقى الموتُ مهرب طرفة من اختلال معادلة الوجود وحلم خلاصه الفردي، ثم لا يعنيه أن يخسر الإحساس بمأساوية الموت في زاوية ضيقة لا تتجاوز استثارة مشاعر هؤلاء الذين يتوقع أن يذرفوا دمعة أسى لفراقه:

فإن مِتُّ فانعيني بما أنا أهلُهُ	وشقّي عليَّ الجيب يا ابنةَ معبدِ
ولا تجعليني كامرئٍ ليس همُّهُ	كهمِّي ولا يُغني غنائي ومشهدي
بطيءٍ عن الجلّى سريعٍ إلى الخنا	ذلولٍ بإجماع الرجالِ ملهّدِ
فلو كنتُ وغلاً في الرجالِ لضرّني	عداوةُ ذي الأصحابِ والمتوحدِ
ولكن نفى عني الرجالَ جراءتي	عليهم وإقدامي وصدقي ومحتدي[43]

حسب الموت إذن أن يبعث في ذاكرة من أحب سمات تفرده ليكون أحب إليه من حياة لم تمنحه ما يستحق، ولنا أن نسأل: ألا سيتدعي النظر أن يستكثر شاعر في العشرين- أو دونها- من استحضار صورة الموت بهذه الكثافة في شعره؟ إنها ظاهرة لافتة للنظر فعلاً ولكن لنا أن نتذكر أن الموت كان رمز الاغتراب الذي حين أدرك طرفة أنه قد يبدو بعيداً عن متناوله الآني راح يؤكد

حتميته بقناعة التشبث بالحلم البعيد:

ولئن بنيتُ إلى المشقّر في ... هضبٍ تقصّرُ دونه العصمُ

لتنبشَنْ عني المنية إن ... الله ليس كحكمه حُكْمُ[44]

ولا ينبغي أن يغلب على الظن أن طرفة حين كان يعالج صورة حتمية الموت كان يتحدث عن شبح رهيب قادم كما هو الشأن في أكثر المعالجات الجاهلية المماثلة، إنه كان يتحدث عن حبيب قريب إلى النفس سينتشله من واقع انتماء ظالم إلى عالم لا ظلم فيه أو لا إحساس فيه بظلم:

إذا جاء ما لا بدَّ منهُ فمرحباً ... به حين يأتي لا كذابٌ ولا علَل[45]

وتبقى ملامح تفرد طرفة واغترابه مبثوثة في ثنايا قصائده تحمل دلالاتها العميقة بإزاء ملامح انتمائه الذي ظل يواجهه بمعضلة الموازنة بين أن يكون أو لا يكون، وتلك هي المعضلة التي استدرت هذا القلق الموجع بين الانتماء والاغتراب ثم خلفت آثارها على صفحة شعر سيظل ميداناً رحباً لتأمل ظاهر نفسية وفكرية قلّ أن يفصح عما يضاهيها ديوان شاعر جاهلي لم يقطع من شوط الحياة أكثر من ست وعشرين سنة كانت مدى معاناة من نمط فريد.

■■

---

(1) ينظر: سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب، يوسف ميخائيل، بغداد 1984م، 60. والإبداع في الفن والعلم، د.حسن أحمد عيسى، الكويت 1979م، 132.

(2) ينظر: ضرورة الفن، أرنست فيشر، ترجمة أسعد حليم، مصر 1971م، 196. ونقد النقد تودوروف، ترجمة د. سامي سويدان، بغداد، 1986م، 97.

(3) تنظر: مقالة د. يوسف خليف (مقدمة الأطلال في القصيدة الجاهلية، مجلة المجلة، مصر 1965م).

(4) ينظر الأسس النفسية للإبداع الفني، د.مصطفى سويف، مصر 1969م، 54 و148.

(5) منهج البحث في تاريخ الأدب، ترجمة د.محمد مندور ضمن كتابه النقد المنهجي عند العرب، مصر (د.ت) 402.

(6) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، مصر 1974م، 137/1، والشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر 1966م، 185/1.

(7) ينظر الشعر والشعراء 187/1.

(8) م.ن 188 وينظر جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر 1967م، 103/1، ولم يلاحظ الباحثون أن أعمامه هم أخواله فأبوه بكري وأمه بكرية أيضاً.

(9) الشعر والشعراء 183/1.

(10) ينظر شرح المعلقات السبع الطوال الجاهليات، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصر 1980م، 204 و211.

(11) تنظر تفاصيل القصة في الشعر والشعراء 185/1، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات 116، وشرح المعلقات السبع، للزوزني، نشر دار الجيل، بيروت 1972م، 57. وجمهرة أشعار العرب 94/1، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د.إحسان عباس، بيروت، 1977م، 92/6، ومقدمة ديوان طرفة تحقيق د.علي

الجندي، مصر 1958م، ومقدمة ديوان طرفة تحقيق كرم البستاني، بيروت 1961م (وهي النسخة التي سنعتمد عليها في تخريج أشعاره) ومقدمة ديوان طرفة تحقيق فوزي عطوي، بيروت 1980.

(12) الديوان (البستاني) 15، وقد أثارت الأسطورة تساؤلات بعض المحدثين تنظر مقدمة علي الجندي لديوان طرفة ومقدمة فوزي عطوي لمقدمة الديوان أيضاً، ولكنهما لم يقدما تصوراً جديداً في هذا الشأن.

(13) تختلف الروايات في تحديد سنه عند وفاته فيقرر بعضها أنه قتل وهو ابن عشرين ويقرر بعضها الآخر أنه تجاوز العشرين بيد أن أصوب الروايات ما أشارت إلى أنه استوفى ستاً وعشرين سنة معتمدة على ما ورد في مرثية أخته له إذ قالت:

عددنا لـــه ستاً وعشرين حجة فلمـا توفاهـا استوى سيداً ضخما

تنظر مقدمات محققي نسخ ديوانه الثلاث: (البستاني) 10، (الجندي) 10، (عطوي) 26.

(14) طبقات فحول الشعراء 26/1.

(15) الديوان (البستاني) 16، 19، 42، 50، 71، 74، 76، 79، 83، 84 وهي عشرة مواضع ويضيف الجندي في نشرته إلى نصين وردا في نشرة البستاني 48، 90 مقدمتين غزليتين، تنظر نشرة الجندي 90، 130 فيصبح العدد اثني عشر نصاً.

(16) ميز الأصمعي بين الفحول والفرسان والصعاليك في أحكامه التي تضمنها كتابه (فحولة الشعراء) تنظر دراستي (جهد الأصمعي النقدي في كتابه فحولة الشعراء) ضمن كتاب دراسات نقدية في الأدب العربي، بغداد 1990م، وميز ابن سلام بين الفحول والفرسان حين أفرد كتاباً للفحول وكتاباً للفرسان، تنظر دراسة الدكتور علي جواد الطاهر (محمد بن سلام) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق نيسان 1966م.

(17) الديوان (البستاني) 16.

(18) م.ن 21. خذول: خذلت من معها فانفردت عنه. ربرباً: قطيعاً من الظباء. البرير: شجر الأراك.

(19) الديوان (الجندي) 91، والبيت ساقط من (البستاني).

(20) ينظر كتابي: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، بغداد 1979م، الفصل الأول من الباب الثاني.

(21) الديوان (البستاني) 76-77، أمايله: جمع أميل: جبل رمل عرضه ميل وطوله أميال.. ذو النير: موضع. قف: مرتفع من الأرض. أساجله: سرابه. باشر القلب: داخله، ذلاذله: أسافل قميصه. رجله: مشي. قسوري الليل: أشده ظلمة.

(22) تنظر لوحتا طيف أخريين في ديوانه 50، 75.

(23) ينظر ما جمعته من هذه التشبيهات في شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين 284 هـ1.

(24) الديوان (البستاني) 20. حدوج: ظعائن. النواصف: أماكن متسعة من الأودية. دد: سم واد. عدولية: نسبة إلى عدولي وهي قبيلة يمنية. ابن يامن: رجل من اليمن. حيزومها: صدرها. المفايل: المجموع بيده من التراب.

(25) م.ن 80.

(26) م. ن 71-72 مأوب: رحلات. مسنفات الحوارك: مشرفات الكواهل.

(27) ينظر ديوان كعب، طبعة دار الكتب، مصر 1950م، 9، 45، 73، 92، 136، 156، 216.

(28) الديوان (البستاني) 53-54. زعل: نشيط. المخاض: الإبل الحوامل. الخذر: الشديد البرد. جسرة: ناقة شديدة. ملثوم: خف. معر: ذهب شعره. المرو: الحجارة الرقيقة. المشفتر: المتفرق.

(29) م. ن 42. ركوب: طريق مركوب. عهد أبد: عهد قديم. ضباب: جمع ضب حيوان معروف. سفر الماء بها: أخرجها من جحورها. أولاجها: جحورها. السدد: جمع سدة ما ارتفع من الحجر. عدد: كثير. طرف: فرس. هيكل: طويل ضخم. مرباء: متثاقل. جأب: غليظ. مكد: مكدود بالضرب.

(30) الإحصاء مستنبط من نشرة البستاني.

(31) ينظر طرفة بن العبد حياته وشعره، محمد علي الهاشمي، بيروت، 1980م، قراءة ثانية لشعرنا القديم د.مصطفى ناصف، مصر 1980م، 165، تاريخ آداب العرب، الرافعي، بيروت 1974م 239/3.

(32) الديوان (البستاني) 11.

(33) الديوان (البستاني) 34-36 النكيثة: المبالغة في الجهد. الجلى: الخطة العظيمة. الشكاة: الشكوى.

(34) م.ن 31. العبد المطلي بالقار علاجاً له من الجرب.

(35) م.ن 15.

(36) م.ن 73. قوانس: جمع قانس وهي أعلى بيضة الحديد.

(37) م.ن 37. الضرب: الخفيف اللحم. خشاش: سريع الحركة. كفى العود منه البدء: كفت الضربة الأولى منه إعادة الضرب. قد: كفى. بلت: ظفرت.

(38) م.ن 87. القصر: داء في العنق كني به عن تكبر الخصم. الدهم: الخيل. شاكلة: خاصرة. أجرّ: أطعن. القناة: الرمح. لسانه: عروق وركه. مخيلة: كبر. العريض: كثير التعرض. موضحة عن العظم: ضربة تكشف اللحم عن العظم. أرغب: أوسع.

(39) م.ن 36. ضرغد: جبل.

(40) م.ن 32. كر: الانعطاف على العدو. المضاف: الملحق بالقبيلة من جار أو حليف. محنّباً: في قائمته اعوجاج. سيد الغضا: ذئب الغضا. المتورد: ظمآن يقصد الورد. بهكنة: امرأة حسنة الخلق. المعمد: المرفوع بالعمد.

(41) م.ن 32.

(42) م.ن 12.

(43) م.ن 39. ملهد: مدفوع.

(44) م.ن 83. وتنظر صورة مماثلة 34.

(45) م.ن 75.

قراءة سيميائية[1] في كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمّة للمقريزي

رشيد بن مالك(*)

موجز السيرة الذاتية لمؤلف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة:

***هو** تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم بن عبد الصمد المحيوي الحسيني، العبيدي، البعلي الأصل، المصري المولد، والمشهور بابن المقريزي.*

ولد في سنة (769هـ/ 1367م)- وتوفي بالقاهرة سنة (845هـ/ 1441م).

مؤرخ ومحدث، نشأ وتفقّه على مذهب أبي حنيفة النعمان. ولي حسبة القاهرة، ونظم وألف كتباً كثيرة، زاد عددها على مئتي مجلد، أشهر مؤلفاته:

- السلوك في معرفة دول الملوك (عدة مجلدات).
- إمتاع الأسماع فيما للنبي ﷺ من الحفدة والمتاع (ستة مجلدات).
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.
- درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة.

---

(1) سيميائية: لفظة معرّبة من الفرنسية *semeiologie* ومعناها كما ورد في معجم لاروس، والمعجم الطبي الموحد، علم العلامات والأعراض، أو من الانكليزية *semiotic* ويقابلها في معجم المورد (علاماتي- أعراضي)، والأفضل أن يقال علم الأسباب.

* أستاذ في جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان- الجزائر.

عـاش المقريـزي جانباً من حياته معاصراً لدولة المماليك البحرية، وعاش شطرها الآخر في عهـد دولة المماليك البرجية. امتد حكم الدولة الأولى 136 عاماً [468-764]هـ، وامتد حكم الدولة الثانية 139 عاماً 784-923]هـ، حكم في الأول (25) سلطاناً، وحكم في الثانية (23) سلطاناً.

مقدمة:

كـتاب إغاثـة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر، مؤلف صغير الحجم طبع في دمشق 1956 من قبل دار الجماهير الشعبية ودار ابن الوليد. وكتب مقدمته الطويلة والمفيدة الدكتور بدر الدين السباعي بالتعاون مع الأستاذ عبد النافع طليمات. وجاء فيها ما يلي:

لم يكن المقريزي، في كتابه هذا، مجرد مؤرخ للمجاعات في مصر، بل حاول أن يدل الجماهير علـى الأسباب التي أدت لحصول تلك الأوضاع المفجعة، ولتضع يدها عليها واحداً بعد واحد، حتى تتلمس الطريق السوية التي تنقذها من الوقوع مجدداً في أمثال تلك المآسي القاتلة. ولو أن المقريزي أراد مرضـاة السـادة الأعلين، لاستطاع بكل سهولة إرجاع المجاعات إلى إرادة خارجة عن إرادة الإنسـان، وإلـى أسـباب طبيعـية لا حـول للجماهـير معها ولا قوة، مما يدفعها إلى الخضوع والاستسلام...

لقـد قـيل إن السبب الذي دفع المقريزي إلى وضع هذا الكتاب هو فقده لابنته الوحيدة في عام 806هـــ، نتـيجة إصابتها بالطاعون الوبيل، الذي أعقب إحدى فترات المجاعة الطويلة التي حلّت بمصر بين عامي 796-808هـ. نعم قد يكون لهذا الحادث أثره، ولكنه ليس كل شيء. فالمقريزي لـم يقـنع بذكر بعض الأسباب الطبيعية بل تعمق في بحثه فبين الدور الذي لعبه المماليك والأمراء والتجار والوجهاء في مصر، عندما احتكروا بيع الأرزاق، ورفعوا أسعارها وخفضوا أسعار العملة، لجني الأرباح على حساب الفقراء والمعدمين. فانتشرت الأوبئة والأمراض وكثرت الوفيات.

وهـذا البحـث دراسـة لنص المقريزي، ولفحص مستوياته الدلالية من منظور سيميائي. من الواضـح أن الاقتراب المنهجي من هذا النص يطرح عدة إشكالات، لعل أهمها هو غياب الدراسات التـي تعنى بفحص الخطاب السياسي بخاصة، والخطابات في العلوم الاجتماعية بعامة، انطلاقاً من توجـه سيميائي أثبت فعاليته العلمية في الدراسات الأوروبية وفي كثير من الحقول المعرفية[1]. وقد نلمـس هـذه الفعالـية في الحلول التي صاغها الباحثون، بخصوص الآليات التي يحتكم إليها تحليل الخطاب في تجلياته اللسانية وغير اللسانية.

---

[1] *Paul Dubouchet, Sémiotique juridique, Introduction à une science du droit, P.U.F, Paris, 1990.*

ويتمثل الإشكال الثاني في مشروعية تناول نص تراثي بأدوات منهجية حديثة، قد تبدو غريبة عنه. ولتفادي هذا الإشكال التزمنا بخطة منهجية واضحة تنطلق في البداية من القراءة المتأملة للنص بالاعتماد على المعاجم العربية التي ارتهن إليها خطاب المقريزي، وضبط المسارات الدلالية للوحدات المعجمية الموضوعة قيد التحليل وحاولنا في أثناء ذلك حصر المستويات الدلالية وضبط إطارين متميزين في النص. حددنا في الإطار الأول بالاعتماد على الجملة الواردة في الصفحة الثانية من الكتاب وهي: [من تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام أو غفلتهم عن النظر في مصالح العباد] البعد التلفظي في النص بضبط الهيئة اللافظة، ومقاصدها في الاقتراب الاقتصادي والسياسي من ظاهرة الجوع بوصفها حدثاً اقتصادياً بامتياز. ولئن كانت هذه الهيئة تتوجه في خطابها بضمير المتكلم الأنا لذكر ما جرى من مجاعات بضمير الغيبة إلى الأنت، فإنها تسعى، من جهة، إلى إقامة تواصل معه مبني على خطاب برهاني يحلل الظاهرة الاقتصادية، أبردها إلى الآليات التي تحتكم إليها السلطة في تسييرها للفعل سياسي. ومن جهة ثانية إلى تحريك متلقي الرسالة بهدف تأسيسه فاعلاً منفذاً في برنامج تكون الغاية منه التحرر من الفعل السياسي القمعي، وتحقيق قيم سياسية تعيد الصلة بين الحكام والرعية. من هذه المنطلقات ضبطنا برنامج هذه الهيئة [المقريزي الباحث] التي تفحص عن قرب العلاقة بين السلطة والرعية.

وحللنا في الإطار الثاني البرامج السردية، مع التركيز على الممثلين السياسيين الذين يتصدرهم أهل الدولة. وحاولنا في أثناء ذلك دراسة هذا الممثل الأساسي في علاقته بأغنياء التجار وأولي النعمة والترف، والفئات الأخرى التي تنتظم درجاتها في السلم الاجتماعي انتظاماً مبنياً على الملك.

1-النظام السيميائي للنص: البحث في مستويات وأشكال بنيته:

يتصدر نص إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزي بنية جدلية تعمل على توضيح مصدر الخلاف في تأويل أسباب حدوث المجاعة، بخاصة والآفات السماوية بعامة، بين هيئتين متمايزتين، على نحو ما يظهر ذلك في الملفوظ الآتي:

[النص الافتتاحي ص.ج] يقول المقريزي: "وعلم من أخبار البشر، إنما يحدث من آفات سماوية في غالب الأمر: كقصور جري النيل بمصر، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره. أو آفة تصيب الغلال من سمائم تحرقها أو رياح تهيفها، أو جراد يأكلها، وما شابه ذلك. هذه عادة الله في الخلق، إذا خالفوا أمره وأتوا محارمه، أن يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم. وأما هذا الأمر الذي حل بمصر فإنه بخلاف ما قدمناه."

إن الهيئة الأولى غير مجددة في النص وتتماهى مع العامل الجماعي البشري الذي يملك الشرعية في تبليغ الأخبار أولاً وتأويلها ثانياً. إن الشرعية هنا تقاس بما يملكه العامل من كفاءة مقصورة على العلم في حده التراثي [الإحاطة بالكليات] والكفيل بالتمييز بين النواميس الطبيعية

والآفات الأرضية.

ومـــن النواميس الطبيعية التي تصيب الغلال وتسبب القحط: قصور جري النيل بمصر، وعدم نزول المطر، أو سمائم تحرقها أو رياح تهيفها، أو جراد يأكلها.

وإذا نظـــرنا ملــياً في تلك الكوارث التي تصيب المواسم الزراعية والغلال، نلاحظ ان الفاعلية علـــى الصعيد التركيبي تنسب إلى عوامل تنتمي إلى عالمين متاميزين: عالم الطبيعة وعالم الحيوان. وكفـــاءة هـــذه العوامل تتحدد بقدرتها على التدمير، وإلحاق الضرر الذي نلمس مفعولاته من خلال مسار متضمن لمجموعة من المظاهر: الجفاف، والإحراق، والهيف، والأكل.

ومـــن الواضح أن الملفوظ المثبت سابقاً يقوم على ثلاثة برامج: /التأمل/ و/المعرفة/ و/العلم/. فـــالأول والثانـــي يشكلان في علاقتهما برنامجاً ملحقاً يسخر لإدراك الأسباب التي أدت إلى حدوث المجاعـــات [المعـــادل الموضـــوعي للحادث]. والحادث بوصفه موضوعاً للتأويل لا يمكن أن تدرك تجلياته الدلالية إلا إذا وضعناه في صلب بنية زمنية يتحدد المابعد فيها بالماقبل:



إن الـــتأمل والمعرفة يوضحان الشروط الضرورية لامتلاك الموضوع الذي يتحدد عبر عملية الـــتحري quête المتسمة بالطابع السياسي. والمرسل المحرك يسعى إلى إقناع القارئ بأن المصيبة التـــي نزلت على الفاعل الجماعي [أهل مصر] محصلة لسوء تسيير الحكام. وبالتالي، فإن فهم آليات تســـيير السلطة مرهون سلفاً بتأسيس فاعل ممتلك لكفاءة ترتكز أساساً على التأمل والمعرفة. ويمكن أن نلاحـــظ في هذا المساق أن الخطاب ينزع منزعاً علمياً بما أنه يفضي إلى تحديد طبيعة العمليات التـــي ينتظم وفقها فهم الحادث بوصفه ظاهرة اجتماعية. يخضع هذا الخطاب لعمليات ثلاثة: أ) فهو يقـــدم الحـــادث كمشروع تفكير يرتهن في وجوه إلى التأني والتثبت في الفكر والمشاورة. إن التأمل بوصـــفه المـــرحلة التأسيسية للممارسة الفكرية يشمل لحظتين أساسيتين: بداية الحادث ونهايته يعني الـــنظر في الأسباب التي أفضت إلى حدوث الحادث في السياق التطوري وعلى امتداد زمني خاضع لمـــبدأ السببية. بعبارة أخرى، إن الحادث محصلة لحلقات تمتد من بداية الحادث إلى نهايته. ويتم من خلال هذه العملية إعادة بناء العناصر الملاحظة عبر مشاهدة الأفعال التي أسهمت بشكل أو بآخر في إفـــراز وضع خطير يؤدي في جميع الحالات إلى الموت. انطلاقاً من المعطيات النصية، نلاحظ أن

المعـــرفة هـــي في الواقع قراءة ثانية خاضعة للمنطق المعكوس[1] logique à rebours تتم عبرها عملـــية البناء. تبدأ من التأمل في نهاية الحادث، والارتقاء إلى مستوى أرقى منه من الناحية المنطقية والتدرجـــية إلى أوله. فهو يحدد من جهة موضوع التفكير، ويحدد من ناحية ثانية التأمل. إذا استندنا إلـــى لســـان العـــرب نلاحـــظ، أن المعرفة لا تدرك من المنظور السيميائي في القدرة على برمجة العملـــيات الضـــرورية لتحقـــيق الأداء، وإنما ينبغي أن ننظر إلى المعرفة هنا استناداً إلى المرجعية التراثـــية، التـــي تضـــبط حدودهـــا الدلالية المتمثلة أساساً في إدراك جزئي، يفضي بالضرورة إلى الإحاطة بالكليات إحاطة تمثل أرقى ما يصل إليه العلم.

اســـتناداً إلـــى هذا التحليل الأولي، يمكن أن نحدد خاصيتين لهذا الخطاب مناسبتين للحظتين من التنظيم السردي: تتمثل الخاصية الأولى، في السياق الذي يتم فيه امتلاك الموضوع عن طريق التأمل أولاً والمعـــرفة ثانـــياً [الكفاءة]. أما الخاصية الثانية، فإنها تتحدد عبر مسار يقود إلى الإدراك الكلي للحادث، الذي تقف وراءه أسباب لا ينأى تأويلها عن الإطارين السياسي والاقتصادي. ويمكن لنا أن نحـــدد هذا التنظيم انطلاقاً من منظورين، المنظور الأول يتقدم بوصفه حداً لبرنامج امتلاك المعرفة السياسية، ويهدف إلى التحري عن موضوع معارفي objet cognitif بوصفه موضوع جهة، يؤهله امـــتلاكه للتأويل السياسي والاقتصادي للوضع الاجتماعي المضطرب. وبالتالي، يسعى المرسل إلى نقـــل كفاءته إلى المرسل إليه: المتأمل. وحتى يحقق أداء التأويل، فهو ملزم بقراءة الوضع في ضوء معطـــياته الاقتصادية والسياسية المنصهرة في الموضوع المعارفي. إن امتلاك الموضوع المعارفي هنا، ونعني به الإحاطة العلمية بالأسباب التي تقف وراء المجاعات، مربوط بمقدرة القارئ على فهم الآلـــيات التي تحكم تسيير الفعل السياسي le faire politique والفعل الاقتصادي. وحتى نفهم هذه الآليات ونضبط العلاقات الموجودة بين الفعلين، نعرض بالدرس والتحليل للملفوظات الآتية:

"الســـبب الأول، وهـــو أصـــل هذا الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كـــالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل. عندها يحظى الجاهل والمفسد والظالم والباغي بما لم يكن يؤمّله من الأعمال الجلـــيلة والولايات العظيمة، التي توصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال" [المقريزي، ص 41].

2) بنية التبادل في النص والجهات المؤسسة للفعل:

يمكـــن أن نلاحـــظ، من منظور سردي، أن هذا النص يرتكز أساساً على بنية التبادل التي تعبر

[1] *Joseph Courtés, Analyse sémiotiqud du discours, Hachette, Paris, 1991, p. 86.*

عن شكل من أشكال نقل مواضيع قيمة، فهو أداء مضاعف ناجم عن عقد[1]، تم بين عاملين. تضبط العامل الأول مجموعة من الصور: جاهل ومفسد وظالم وباغ.

إن البنية النصية في هذا المقام تتحدد عبر بنية التبادل التي تحتكم إلى هبتين مختلفتين. نبني هذا التأويل على بداية النص التي يقر المقريزي فيها بوضوح بأن المناصب الإدارية والسياسية تشكل موضوع قيمة، وهي على هذا الأساس تشكل [هبة] سلعة نفيسة للتبادل يتحقق عبر برنامجين: نلمس البرنامج الأول من خلال عامل يتحدد بأدوار موضوعاتية: جاهل ومفسد وظالم وباغ.

يتحدد هذا العامل عبر رغبته في الاستفادة من موضوع قيمة ذي طبيعة خاصة مراكز النفوذ والسلطة. إن هذا العامل، انطلاقاً من الأدوار التي ينضوي تحتها يفتقر إلى الكفاءة في التسيير. وتخضع هذه الأدوار كما حددها المقريزي لتدرّج ينطلق من الجهل مروراً بالإفساد والظلم والبغي، لتفرز بذلك قيماً دلالية تتعارض مع العلم والإصلاح والعدالة. أما البرنامج الثاني، فيتحدد عبر السلطان وحواشيه [وأهل الدولة في مواضع أخرى من النص] في رغبة السلطان وحواشيه في جمع أكبر قدر من المال، على أن يكون صاحب المراكز بطبيعة الحال مالكاً أولاً وسخياً ثانياً، ويعد السخاء مقياساً أساسياً في الوصول إلى هذه المراكز. ولئن كان السلطان بحاجة دائمة إلى المال من أقرب الطرق وأيسرها، فإن خير وسيلة لتحقيق ذلك تلزيم المناصب الإدارية الكبرى لمن يقدر على الدفع بغض النظر عن الجدارة والأهلية. تأسيساً على هذا، فإن السلطان يحتل موقع المحرّك، بالفعل الذي يمارسه على حاشيته. وذلك في سبيل تفعيلهم من أجل إبرام صفقات خاصة ببيع المراكز الحكومية التي تشكل موضع قيمة أساسي في النص. إن الطريقة التي تسخرها الحاشية لبيع هذا الموضوع ترتهن في وجودها، من المنظور الاقتصادي، إلى العرض والطلب. إنها تعمل على تقليص العرض حتى يتزايد الطلب، ويشتد التنافس عليها ويرتفع السعر. ويعد الوصول إلى هذه الحاشية أمراً في غاية التعقيد، ويتطلب برنامجاً خاصاً ينضوي تحته عامل يسخر كل قواه في سبيل الاتصال بحواشي السلطان. في هذه اللحظة من السرد، يتحول العامل إلى مرسل محرك يقوم بتفعيل الحاشية لتحقيق بغيته. فهو يدفع لها المال، وفي مقابل حصوله على الأعمال الجليلة والولايات العظيمة يؤسس الحاشية فاعلاً منفذاً في برنامج الوساطة بينه وبين السلطان. ويمكن أن ندقق في هذه العلاقة إذا فحصنا عن قرب الحد المفهومي للرشوة: فهي تكمن في الوسائل المسخرة الكفيلة بتحريك شخص ما في اتجاه مضاد للواجب والوعي. إن السلطان من موقع قوته، ورغبة منه في تـ نمية ثروته، لا يعبئ الفعل السياسي للنظر في شؤون الرعية. إن مسألة التعبئة والتدبير غير واردة لأن فعل السلطان يفتقد إلى الطابع الإلزامي، وبالتالي فإن وجوب التدبير مسألة غير واردة على الإطلاق. ولئن كان الفاعل السياسي متحرراً من القيود [الوعي بواجب السلطان وحق الرعية في الوجود والحياة]. فإن الأجهزة المنحدرة من صلب النظام تكرس وضعاً يفرز قيماً تعمل على نفي

---

[1] *A.J. Greimas, J. courtés, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979, p.114.*

وجوب الفعل [النظر في مصالح العباد] وتثبيت وجوب اللافعل [سوء التدبير].

وجوب الفعل ↓ ← **لا وجوب الفعل** → ↑ **وجوب اللا فعل**

إذا كان التدبير يلقى مصدره في سياسة الأمر والنظر في عاقبته وحسن القيام به في تسيير شؤون الرعية، فإن وجوب اللاتدبير في شؤون الرعية يعكس رغبة السلطان في تسيير شؤون الدولة على حسب هواه. تأسيساً على هذا، فإن الافتقاد إلى الكفاءة السياسية، يؤدي في جميع الحالات إلى الفشل في تحقيق الأداء السياسي. هكذا، فإنه يتحول إلى فاعل سياسي متحرر من القيود القانونية ومفتقد إلى الجدارة التي تمكنه من تسيير أمور الدولة التي يفرضها المقام السياسي. يجسد مشروعه رغبته في استرجاع ما وهبه للسلطان من جهة وتنمية ثروته من جهة أخرى. في هذا المساق ندرك البعد التداولي للفعل السياسي. إن الفاعل المنفذ لا يتحرك إلا بموجب العقد الذي يربطه بالحاشية. وتكون الأعمال مسخرة للحصول على موضوع قيمة يتحول في النهاية إلى موضوع جهة يكون مصدرا للقوة والنفوذ والثراء.

إن أصحاب الولايات العظيمة، رغبة منهم في استرجاع ما وهبوه للسلطان من مال، يستغلون مراكزهم ويشرعون في تطبيق برنامج سياسي يهدف إلى فرض ضرائب جديدة ومصادرة أموال أهل الريف. ولئن كان السلطان لا يعارض رغبتهم في الاغتناء، فإن حاشيته تعمل على تكميم الأفواه، وإفشال كل مسعى يتضمن احتجاجاً على الوضع. وعليه، فإن سوء التدبير يحرك العامل الجماعي /الناس/ إلى الهجرة من الريف، والتي تؤدي بدورها إلى تقلص المساحات المزروعة، وانخفاض المنتجات الزراعية، وارتفاع سعر الموجود منها. وتكون الضائقة الاقتصادية المؤدية إلى المجاعات محصلة لفعل سياسي/ اقتصادي صادر عن دوائر سياسية لا تملك من الكفاءة ما يؤهلها لتسيير شؤون الرعية.

إذا نظرنا إلى التقسيم الذي وضعه المقريزي[1]، نلاحظ أن التوزيع يخضع لطبيعة الممتلكات.

---

[1]-القسم الأول: أهل الدولة الذين تكثر أموالهم لزيادة خراج الأرض.

-القسم الثاني: مياسير التجار وأولو النعمة والترف.

-القسم الثالث: متوسطو الحال من التجار.

-القسم الرابع: أصحاب الفلاحة والحرث، ويشكلون فئتين:

أ-فئة العمال الزراعيين والفقراء ومن لا أرض له، أو يتصرف بأرض صغيرة، فقد هلك معظمهم من شدة السنين.

ب-فئة المتصرفين بالأراضي الواسعة، فقد اغتنوا، وفيهم من عظمت ثروته.

-القسم الخامس: الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين، فقد ساءت أحوالهم وعظم بؤسهم.

←

ويمكن أن نقترح توزيعاً آخر مبنياً أساساً على: الملك/ المعرفة/ السلطة. استناداً إلى هذه القاعدة، نحصل على الجدول الآتي:

الممثلون / المتتاليات	الملك	المعرفة	السلطة
أهل الدولة ومياسير التجار وأولو النعمة والترف والمتصرفون بالأراضي الواسعة	+	−	+
متوسطو الحال من التجار	+	−	−
الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين	−	+	−
أصحاب الصنائع وأرباب المهن والأجراء والحمالون والخدم وأهل الخصاصة والمسكنة	−	−	−

استناداً إلى الجدول المذكور أعلاه، وبناء على الجدول المضبوط سلفاً، يمكن أن نقترح جدولاً آخر ينبني، على الصعيد السيمي sémique، على الثنائية موت/حياة:

الممثلون	الملفوظات	السيمات
أهل الدولة ومياسير التجار وأولو النعمة والترف والمتصرفون بالأراضي الواسعة.	النعمة والترف فقد اغتنوا، وفيهم من عظمت ثروته	الحياة الحياة
متوسطو الحال من التجار		الحياة
الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين	ساءت أحوالهم وعظم بؤسهم.	البؤس
أصحاب الصنائع وأرباب المهن والأجراء والحمالون والخدم. أهل الخصاصة والمسكنة.	مات أكثرهم فقد فني معظمهم جوعاً	الموت الجوع والموت

3) المربع السيميائي: محاولة الاقتراب من الدورة الدلالية للنص:

من هذه المنطلقات، نلاحظ أن أهل الدولة أسسوا نظاماً يحتكم فيه الاقتصادي إلى السياسي، ويخضع له سلم اجتماعي يعكس التوزيع المجتمعي القائم على أساس الملك/ المعرفة/ السلطة. إن

-القسم السادس: هم أصحاب الصنائع وأرباب المهن. يدخل ضمن هذه الفئة الأجراء، الحمالون والخدم... مات أكثرهم.

-القسم السابع: وهم أهل الخصاصة والمسكنة الذين لا يملكون شيئاً. فقد فني معظمهم جوعاً.

أهــل الدولـــة لا يقتصرون فقط على إقصاء الفئة المثقفة من مجال اهتمامهم ومن مراكز النفوذ في الـــنظام السياســـي، بل يعمدون أيضاً إلى تجويعهم وقتلهم. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنهم في نفس مستوى الفـــئة الفقـــيرة، وتلقـــى نفس مصيرها في الوقت الذي يقربون فيه الفئة المترفة الجاهلة من مركز القـــرار. مـــن هـــنا يكون التحالف بينهما مسخراً لتثبيت قطيعتهم مع الفئات المتضررة من الوضع، ونســـف كـــل إمكانـــية تواصل معها. إن المقريزي بوصفه رمزاً من رموز الفئة المثقفة يتمثل جيداً وضـــعهم المتردي ويسعى إلى معارضة السلطة من موقع المحرك في سبيل تفعيلهم وإيقاظ وعيهم. ولتحقيق هذه البغية، فإنه يبني على أنقاض القناعات القدرية المستشرية في أوساط الناس منطقاً آخر يحمل مسؤولية ما حدث من مجاعات أهل الدولة الذين يعملون على نشر الاعتقاد القدري في أوساط الـــناس في سبيل دفعهم إلى الخضوع والاستسلام. إن المنطق الذي ينضوي تحته خطاب المقريزي يعمـــل على تجريد الحاكم من أية مصداقية سياسية، وعلى نسف علة وجوده في سدة الحكم. وعليه، فإن خطاب المقريزي يعكس صراعاً نلمس دورته الدلالية في المربع السيميائي[1] الآتي:

العلم — الجهل

↑

اللاجهل — اللاعلم

إن هـــذا الخطاب يعمل على تجلية مسارين، نلمس في المسار الأول أهل الدولة الذين يعززون قناعـــتهم بتكريس التناقضات الاجتماعية من خلال عملية نفي العلم لتثبيت الجهل. وندرك في المسار الثانـــي رغـــبة المقريزي في تعبئة فئات المجتمع بدعوتها إلى التأمل في المجاعات ومعرفة أسبابها التـــي تقـــود حـــتماً إلى إدراك نظام يستمد علة وجوده من سوء التسيير وإتلاف مصالح الناس. إن الاستراتيجية السيميائية للمقريزي مسخرة لبناء الكفاءة العلمية للفئات المجتمعية والارتقاء بها، بهدف امتلاك العلم الذي يعد السبيل الوحيد للتخلص من شبح البؤس والجوع والموت.

■

(1) لمزيد من التوضيح حول الخلفية النظرية للمربع السيميائي، انظر:
- آن إينو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة أوديت بتيت وخليل أحمد، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1980.
-Groupe d Entrevernes, Analyse sémiotique des texts; P.U.L, 1984.

■ البيبليوغرافيا

1- إغاثة الأمة بكشف الغمة، أو تاريخ المجاعات في مصر، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، دار ابـن الولـيد ودار الجماهـير الشعبية، دمشق، 1956.

2- مراسـلات دراسـة الـدلالات اللغوية، آن اينو، تـرجمة أوديت بتيت وخليل أحمد، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1980.

- *Paul Dubouchet, Sémiotique juridique, Introduction à une science du droit, P.U.F, Paris, 1990.*
- *oseph Courtés, Analyse sémiotique du discours, Hachette, Paris, 1991, p. 86.*
- *A.J. Greimas, J. courtés, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979, p. 114.*
- *Groupe d Entrevernes, Analyse sémiotique des texts; P.U.L, 1984.*

□□□

المعرب والدخيل في المعجم المدرسي

جورج عيسى

التعريف بالمعجم المدرسي: *"المعجم المدرسي" معجم لغوي من تأليف السيد محمد خير أبو حرب(1) عملت على إعداده وإصداره وزارة التربية بالجمهورية العربية السورية، وأشرفت على إخراجه وطباعته المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، وأتمت إخراجه في طبعته الأولى عام 1406هـ/ 1985- في مجلد واحد من القطع الكبير- دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق، وكان مجموع النسخ 85 ألف نسخة(2).*

والهدف من تأليف هذا المعجم- كما يصرّح به واضعه- هو الحفاظ على العربية الفصيحة، تلبية لحاجة الطالب إلى معجم لغوي يعينه على فهم معاني الكلمات التي تعرض له، ويساعده على ضبطها، ويجنّبه الزلل في استعمالها(3).

ولمّا كان يمثل إحدى المحاولات الجادة في حركة التأليف المعجمي، فقد تطلّع المشرفون على إصداره إلى أن يأخذ موقعه بين المعجمات العربية الحديثة، وأن تعم فائدته أبناء العربية كافة، آملين "أن يجد فيه أبناؤنا الطلبة، وزملاؤنا المربون، وأبناء شعبنا العربي خير زاد في الحفاظ على التراث وبناء الشخصية العربية، وجلاء التاريخ الحضاري"(4).

يتضح من ذلك أن القصد من إصدار المعجم لم يكن تعميم الفائدة على المستوى المحلي وحسب، بل على المستوى القومي أيضاً. وفيما يتعلق بالقطر العربي السوري ما لبث السيد وزير التربية- آنذاك- (محمد نجيب السيد أحمد) أن أصدر تعميماً يقضي بإهداء "نسخة واحدة من المعجم" إلى كل من المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، ودور المعلمين والمعلمات، ومعاهد إعداد المدرسين، والمعاهد المتوسطة الصناعية والتجارية، ومعاهد التربية الرياضية"(5).

استند صاحب المعجم في تأليفه إلى عدد كبير من المصادر والمراجع (المعجمات اللغوية والمتخصصة، وكتب اللغة، وما أصدرته وأقرّته مجامع اللغة العربية، والمكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي، من تعابير واصطلاحات، إلى جانب ما استحدثته قرائح اللغويين

المعاصرين من ألفاظ، وما أبانت عنه من أغلاط، عدا ما أخرجته المطابع من موسوعات مختلفة).

وبيّن في مقدمته المنهج الذي اتبعه في ترتيب المواد، وذلك وفق الحرف الأول للكلمة، فالثاني فالثالث حسب تسلسل الحروف الألفبائية، مع بيان تقديم المجرّد على المزيد، واللازم على المتعدي، والمبني للمعلوم على المبني للمجهول، والتام على الناقص (في الغالب).

وراعى المعجم في ذلك ترتيب الثلاثي المجرّد، وفق أبوابه الستة السماعية، كما بيّن خطته في ترتيب الثلاثي والرباعي المزيد، وما يتعلق بالأسماء المعرّبة، والأحرف والأسماء المبنيّة، وما كان قياساً وما يخصّ الجموع والمصادر.

وقد بلغت عدّة المعجم من المواد "4663" مادة، جاءت مؤيدة بالشواهد التي احتجّ بها، والتي تدعو إليها الضرورة كما يقول. وتتألف هذه الشواهد من عدد كبير من الآيات القرآنية "990" آية، والأبيات الشعرية نحو "165" بيتاً، وبعض أنصاف الأبيات، والأحاديث الشريفة حوالي "58" حديثاً، إلى جانب عبارات نثرية منها بعض الحكم والأمثال.

هذا ويحتوي المعجم على بعض المصطلحات العلمية والفنية الشائعة، وطائفة من الفوائد النحوية، وبعض أسماء المدن والأقطار والأماكن والعناصر (الكيميائية) والمؤلفات من كتب التراث والمطوّلات والقصائد المشهورة، عدا أسماء الأعلام.

وبعد، فإن المؤلف- وهو يرجو أن يحقق المعجم غايته- يختم مقدمته بقوله: "وأدعو الناظرين فيه إلى إبداء رأيهم فيه، وآمل أن ينمو هذا العمل على أيدي الأساتذة مواكباً مسيرة أمتنا العربية نحو العلاء والرفعة"(6).

ومن هنا كان عملنا تلبية لما دعا إليه، ومساهمة متواضعة نضعها بين يديه. بل ضرورة ملحّة يستدعيها توافر (المعجم المدرسي) وتوزيعه داخل القطر وخارجه، فقمنا بدراسة نقدية وافية حوله، لم نطبعها في كتاب بعد(7).

الكلمات المعربة والدخيلة في المعجم: عرّف المصنّف في رموزه المعرّب والدخيل بقوله "الدخيل (د) هو لفظ أجنبي دخل العربية دون تغيير، والمعرّب (مع) هو لفظ أجنبي غيّره العرب ليكون على منهاج كلامهم"(8) وقد ضمّن معجمه عدداً لا بأس به من الكلمات التي أصولها غير عربية، وهو أمر طبيعي كما في معجمات اللغة، غير أنه أشار في بعض منها إلى أصوله الأعجمية، وأهمل ذكر ذلك في بعضها الآخر، وهو عيب وتقصير يخلاّن بمنهجية البحث.

أما الكلمات التي ذكر أنها من أصل أعجمي فبلغت عنده (454) كلمة، أرجع منها (134) إلى لغاتها الأصلية، وأما تبقّى وعدده (320) كلمة، فقد اكتفى فيه بالرمز (مع) إلى ما هو معرّب وعدده (207)، وبالرمز (د) إلى ما هو دخيل وعدده (106)، وستّ كلمات لم يبتّ فيها. (منها ثلاث كلمات قال إنها ليست بعربية، وثلاث أخرى قال إن أصولها أعجمية). وكل ذلك- في الكلمات التي لم يعمل على تأصيلها- يؤكّد العيب الذي ذكرناه، ويبيّن جهله أصول الكلمات، بالإضافة إلى جهله تمييز

المعرّب من الدخيل، وهو ما سنبيّنه.

وهو لو اكتفى في جميع الكلمات الأعجمية الأصل بردّها إلى لغاتها الأصلية دون أن يميز بين ما هو معرّب منها وما هو دخيل لكان أفضل، ولتفادى الوقوع في أخطاء ما كنّا لنحسابه عليها لو فعل ذلك.

أ- كلمات عدّها معرّبة وهي دخيلة:

- (الأزوت) ص 28 وهي دخيلة من الفرنسية Azote.
- (الإيوان والإوان) وهو قسم مكشوف من المنزل يشرف على صحن الدار.. ص 78 وهي من كلمة إيوان الفارسية التي يمكن فتح همزتها وكسرها (9).
- (البخت) ص 88 فارسي محض كما يقول السيد أدي شير(10) ويقول الدكتور مسعود بوبو "البخت هي نفسها بحروفها في العربية كما كانت في الفارسية"(11).
- (البرصة والبورصة): مكان يجتمع فيه التجّار للمضاربة بأسعار التجارة والنقد..) ص 101 (معرّب Bourse). أقول: هذا هو اللفظ المقابل لها في الانكليزية والفرنسية، وبذلك تكون معرّبة حقاً، غير أن كلمة بورصة دخيلة جاءتنا من الإيطالية Borsa(12).
- (البهلوان) وهو البارع في نوع من الألعاب، كالمشي على الحبل ص 135. وكلمة بهلوان فارسية الأصل، لكنها دخيلة من التركية بمعنى البطل الرياضي، وهي عندنا لمن يقوم بحركات الخفة وأعمال الشعبذة(13).
- (البند أي العلم الكبير ص 131 وهي من الفارسية (بند) ومنه التركي والكردي (بند)(14).
- (البيرق): الراية أو العلم وردت كلمة (البيرق) في ص 102 على أنها دخيلة، ثم يعدّها في ص 141 معرّبة. ويقول السيد أدي شير إن البيرق لفظ فارسي محض(15).
- (البيرم) ص 141 وهي من الفارسية (بيروم) وتعني العتلة(16).
- (التخت) ص 148 وهي من (تخت) الفارسية التي تعني السرير، وأصل معناه لوح من الخشب(17).
- (الألبوم) ص 206 وهو (مجلّد يجمع بين دفتيه صوراً وتوقيعات تذكارية). من الكلمة الفارسية Album.
- (البَلاس) ص 127 وهي دخيلة من بَلاس الفارسية وتعني بساط.
- (الدراما) ص 352. دخيلة من الانكليزية drama وهي يونانية الأصل بالرسم نفسه.
- (الدَّشت) ص 354 بمعنى الصحراء، وهي من (دشت) الفارسية بالمعنى نفسه(18).
- (السُرادق) ص 493 ما يُمدّ فوق صحن الدار.. والخيمة الواسعة. وهي من (سرادق) الفارسية(19).

- (السوسن) ص 531 من سوسن الفارسية(20).
- (الشاه: أي الملك) ص 576 من الفارسية (شاه) لفظاً ومعنى.
- (الشاهين) ص 576 من الفارسية شاهين، وقد انتقلت إلى السريانية باللفظ نفسه(21).
- (الغرام): الوحدة القياسية للوزن.. ص 755 وهي من الفرنسية gramme وفي الانكليزية gram.
- (الكشكول) ص 910. من كشكول الفارسية المركّبة من كَش أي جرّ ومن كول أي كتف(22).
- (الخان) بمعنى (الفندق وأيضاً لقب السلطان عند الأتراك) ص 335 وهي فارسية الأصل باللفظ نفسه.
- (الكوس) ص 924 من الفارسية كوس بمعنى الخشبة المثلثة(23).
- (المازوت) ص 968 وهي دخيلة من الفرنسية mazout.
- (الهيدروجين) ص 1101 في الانكليزية hydrogen وفي الفرنسية hydrogene.
- (هرمز) ص 1106 من الفارسية هرمز.

ب- كلمات عدّها دخيلة، وهي معرّبة:

- (الأفيون) ص 55. بشأن أصلها يقول د. محمد ألتونجي: "تذكر معاجمنا العربية أنها فارسية الأصل في حين تؤكد المعاجم الفارسية على يونانيتها"(24) وهذا ما ورد عند أدي شير؛ إذ يقول إنها معرّبة من (أبيون) اليونانية التي تعني العصارة والمشتقة من كلمة العصير(25).
- (الامبريالية) ص 61 معرّبة من الانكليزية والفرنسية imperialism، والأصل الأعجمي القديم الذي بنيت منه الكلمة الغربية هو الكلمة اللاتينية التي ترجع إلى العصور المتأخرة impereal أو هو من imperium وهذه الأخيرة تعني empire وهي التي عرّبوها (الامبراطورية)(26).
- (الأنبة والعنبة) ص 67 و(المنجة) ص 1005 (الأنبج) ص 1006، يقول الأمير مصطفى الشهابي: "جميع هذه الألفاظ من الهندية، والأنبج أفصحها هي معرّبة قديماً"(27).
- (البُذرة) ص 91 من الفرنسية poudre وفي الانكليزية powder.
- (البرتقال) ص 96 وهي مقابل orange الفرنسية وoranger شجرة البرتقال. ويقول الأمير مصطفى الشهابي إنها معرّبة قديماً من السنسكريتية(28).
- (البرشام) ص 101 قيّدها المصنّف بالميم، وأشار إلى أنها دخيلة من السريانية كما ورد في (المعجم الوسيط) وهذا خطأ لأنها معرّبة من برشان، فلو أثبتها بالنون كما فعل المنجد لقلنا إنها دخيلة؛ فالكلمة جاءت من السريانية برشان ومفردها برشانة.(29) وقد راعى (المعجم الطبي الموحد) الدقّة في تأصيل هذه اللفظة فذكرها [برشانة].

- (البارود) ص 81 وهي من (باروت) الفارسية كما وردت في (المعجم الذهبي) لمحمد ألتونجي.
- (البَرطَمان) ص 101 يقول إنها دخيلة من أصل فارسي، وهي عندهم (مَرتَبان). أقول كيف يلفظونها بالفارسية مرتبان وتكون دخيلة!
- (البرميل) ص 104 ويقول الأمير مصطفى الشهابي: "برميل كلمة شائعة مولدة حديثاً. أظنّها تعريب baril الفرنسية وهو الصغير من الأوعية"(30).
- (التِّرْزي) ص 150 وهي تعريب لكلمة (دَرزي) الفارسية بمعنى الخياط(31).
- (الترمس) ص 152 وهي تعريب لكلمة thermos الانكليزية، وهذه تلفظ بالثاء لا بالتاء، فلا نعدّها دخيلة.
- (الجغرافية) ص 198 وهي معرّبة من الفرنسية geographie أو الانكليزية geography والكلمة يونانية الأصل.
- (الجمرك) ص 205 من التركية وأصلها كَمرك.
- (الزلابية) ص 460 من زلوبيا الفارسية.(32)
- (تحت م (تني) يقول في ص 173: (والاثنا عشرية: ترجمة لكلمة دزينة الدخيلة). غير أن هذه الكلمة (دزينة) هي بالأصل من كلمة (دست) الفارسية كما يقول د. محمد ألتونجي، وقد أضفنا إليها الهاء علامة التشبيه، فأصبحنا نقول (دسته) ونقول أيضاً (دزينة) بمعنى المجموعة أو الحزمة؛ ذلك لأن الكلمة بعد أن انتقلت إلى أوربا لفظها الأوروبيون dozen فعادت إلينا بلفظ دزينة(33) ونحن الآن نستخدمها للمجموعة التي تحتوي على اثني عشر من أي شيء.
- في ص 500 يذكر (السعانين والمشهور الشعانين) ويشير إلى أن الكلمة معرّبة ثم يورد في ص 560 (الشعانين والسعانين) على أنها دخيلة، والصحيح أنها معربة من السريانية بلفظ ouchaanine(34).
- (الشِّبين والإشبين) ص 543 وهي معربة من السريانية بلفظ shaweshbino.(35)
- (الشفرة) ص 561 وهي من الانكليزية sipher أو sypher (سايفر) وقد أقرّت كلمة الشفرة لجنة الألفاظ والأساليب في مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الخمسين سنة 1984 على أنها معربة من sypher وأنّه يجوز فيها الكسر والفتح.(36)
- (الشاكوش) ص 564 وهي معربة من (جاكوج) الفارسية.(37)
- (الصابون) ص 582. يقول السيد أدي شير في تأصيل هذه الكلمة: هو صابون بالفارسية والتركية والكردية واليونانية والرومانية والجرمانية والانكليزية والطليانية والفرنسية والآرامية والسريانية، فلا بد أن لغة من هذه اللغات أعارت أخواتها هذه اللفظة، فذهب قوم إلى أنها فارسية، وقيل إن أصلها لاتيني، وقيل إنه منسوب إلى مدينة سافون Savone التي صُنع فيها الصابون لأول مرة، ويحتمل أن يكون سرياني الأصل.(38) أقول: ونرى أنه من الأصل اللاتيني

sebum[1] انتقلت اللفظة إلى اللغات الأوربية، ففي الفرنسية savon وفي الانكليزية soap.

- (الطباشير) ص 636 معربة من تباشير الفارسية(39)، وقد جاءتنا عن طريق التركية.
- (الطربوش) ص 641 من الفارسية (سربوش) المركبة من (سر) أي رأس ومن (بوش) أي غطاء.(40)
- (الطوربيد) ص 641 وهي من الانكليزية Torpedo.
- (الطقس) بمعنى (النظام والترتيب) ص 650 من السريانية (طقسو) teqso والكلمة يونانية الأصل.(41)
- (الطماطم) ص 655 وهي من tomate واللفظة كما يقول الأمير مصطفى الشهابي من لغة الأزتيك القديمة في المكسيك.(42)
- (الطاولة أي المائدة) ص 662 من الإيطالية tavola، وهي بالأصل يونانية tablo.(43)
- (الفرملة) ص 798 وهي من Frein الفرنسية بمعنى كابح أو مكبح.
- (الفوطة) ص 823 وهي المئزر، فارسية، ونطقها فوته(44)، وفي (المنجد) قيل إن اللفظة سندية وقيل إنها تركية. أقول ولأنها جاءتنا عن طريق الأتراك قيل إنها تركية.
- (القاووق) ص 882 وهي معرّبة من (كاواك) الفارسية.(45)
- (القيثار والقيثارة) ص 886 من الفارسية ويقول د. محمد ألتونجي: إن أصلها (سه تار): (سه) بمعنى ثلاثة و(تار) بمعنى الوتر، والهاء في النهاية للنسبة والتشبيه أي الآلة ذات الأوتار الثلاثة، والسين في أول الكلمة لفظها الغرب بالغين كيثارو وقلنا نحن قيثارة.(46)
- (الكرز) ص 901 يقول الأمير مصطفى الشهابي: إن القراصيا cerasus تدل في كتب النبات القديمة على هذا الشجر كما تدل عليه كلمة الكرز أيضاً، ولكنها أحدث تعريباً، وكلا الكلمتين من اليونانية.(47) ويقول طه باقر إن معظم المعجمات تجعل الكرز من الدخيل والأعجمي، فيذكر (المنجد) مثلاً أنه يوناني الأصل ولكن الواقع أن الكرز لفظ عراقي قديم، فقد جاء ذكره في المصادر المسمارية بلفظ مضاه للعربية وهو (كرشو) و(كرسو)، وأن اسمه في اليونانية واللاتينية cerasus ومنه الانكليزية cherry مأخوذة من البابلية على وجه التأكيد.(48)
- (الكامخ) ص 918 وهو تعريب (كامه) الفارسية، وقد جاء في المعاجم القديمة مثل (لسان العرب) لابن منظور و(المصباح المنير) للفيومي و(المغرب) للمطرزي بأنه معرب، كما ذكره الخفاجي في (شفاء الغليل) بأنه معرّب (كامه).(49)

---

[1] الكلام المقبوس هنا مختصر ويحسن الرجوع إلى أدي شير نفسه في كتابه" الألفاظ الفارسية المعرّبة" ص 106 للتفريق بين اللغات المذكورة. ثم إن فيه:" الرومية" بدل " الرومانية". ونضيف إلى ذلك هنا قول العَنيسي في كتابه " تفسير الألفاظ الدخيلة" ص 43 وهو " صابون: لاتيني sapo- onis ذكره بلينيوس..".- هيئة التحرير.

* (الماهية: بمعنى المرتب الشهري) ص 1013 فارسية الأصل ويلفظونها (ماهيانه) وهي مركّبة من (ماه) بمعنى شهر ومن (اية) للنسبة والتشبيه، ويصبح المعنى شهرية.(50)
* (النرجسية) ص 1036 هي من اليونانية نسبة إلى نرسيس، أو نرسيسوس Narcissus في الأسطورة الإغريقية، فهل الكلمة دخلت العربية دون تغيير حتى عدّها المصنف دخيلة؟

م - تعقيب على بعض الكلمات المعرّبة والدخيلة:

* (آمين: اسم فعل أمر بمعنى اللهم استجب) ص 28 وفي الهامش يقول: (في كتاب شفاء الغليل قيل إنه ليس بعربي). أقول: ما رآه الخفاجي من أن كلمة آمين ليست بعربيّة صحيح لأنه ليس في كلام العرب على وزن فاعيل، أما نطقها، وما تحمله من معنى فتضاربت فيه الآراء، كما اختلف في أصلها(51) ويرى توفيق قربان، في اجتهاد له حول ذلك، أن (آمون) اسم إله الخصب عند المصريين، ثم ما لبث أن "تحول إلى (آمين)؛ لأن منزلة صاحبه ارتفعت من إله الخصب إلى المعبود الوطني العام (آمون رع ستَن نثرو) أي آمين إله الشمس ملك الآلهة" وانتهى إلى الخلاصة التالية: "آمين اسم علم قبطي أي مصري قديم: اسم إله".(52)
* (الأترج) ص 32 يقول إنها سنسكريتية. أقول وعدّها د. ألتونجي فارسية، لكن أفرام الأول برصوم يرجعها إلى السريانية بلفظ etrougo وأن أصلها الآرامي أتروغ كما ورد في (المزهر) للسيوطي.(53)
* (الأرجوان) ص 42 يقول إنها معربة من الفارسية. أقول عدّها الكثيرون من أصحاب المعجمات على أنها فارسية، ويرى د. ألتونجي أن أصلها السنسكريتي Ragavan مركّب من Arga بمعنى الأحمر ومن van أداة النسبة.. واللفظة موجودة كذلك في الآرامية والعبرية(54) غير أن د. طه باقر يقول إن ورودها في النصوص المسمارية يشير بلا ريب إلى أنها من البابلية (أركمانو) argamanu مأخوذة من إحدى اللهجات العربية القديمة في بلاد الشام ولا سيما اللغة الكنعانية (أ ر ج م ن) في النصوص المكتشفة في المدينة الكنعانية الشهيرة (أوغاريت)(55). فتكون الكلمة قد انتقلت إلينا عن طريق الآرامية.
* (الإسفين) ص 49. يقول المصنف إنها معرّبة من اليوناني، كذلك تردها المعجمات العربية إلى هذا الأصل، لكن الكلمة وردت في النصوص المسمارية بصيغة (سُبّنو) suppinu بالمعنى نفسه، ولذلك فإن التأصيل الصحيح لهذه الكلمة أن اليونانية (سَفين) والآرامية (أسفينا) هما من البابلية.(56)
* (الإنجيل) ص 68. يقول إن الكلمة يونانية ومعناها البشارة، والحقيقة في تأصيلها أنها تعود إلى الحبشية، كما بين عبد الله رعد في أوائل العشرينيات "فهي (وَنْكِل) في لغتهم الأصلية ومعناها البشارة، وفيها اشتقاقات كثيرة. نقل هذه الكلمة الرسل الأحباش إلى أفريقية وبلاد العرب، وهم أول من استناروا ببشارة القديس مرقص الانجيلي، فنقلت الأمم المتنصّرة هذه الكلمة إلى لغاتها،

مـع بعـض النحت أو التحريف في كل واحدة منها، فكتبوها بالجيم المصرية التي تلفظ كالكاف الفارسـية؛ فقـال العرب (إنجيل) واليونان (إدانجلوس) واللاتين (إوانجيلي). وهكذا تفرّعت إلى جمـيع لغات العالم (مع بقاء جذرها على أصله) وفي جميعها تدل هذه الكلمة على كتاب البشارة المسيحية المعروف بالإنجيل".(57)

* (إيـل): اسم الإله "بالعبرانية" معناه القوي القادر ص 77. كلمة إيل أو الله لا يقتصر في تأصيلها علـى أنهـا سـريانية أو عبرانية، وإنما هي من الكلمات الموجودة مشتركة في جميع ما يسمى باللغـات العربية القديمة، وأقدمها تدويناً الأكدية (البابلية والآشورية) فيطلق على كلمة الرب في هذه اللغة لفظة (إيلو)، وكل ما يمكن استنتاجه من نصوص هذه اللغات اللغوية أن هذا الجذر من جزءين بهيئة (إل) أو (إيل).(58)
* (أيلـول) ص 78. يقـول المصـنف إنها معربة من السريانية، والحقيقة أن جميع أسماء الشهور جـاءت إلينا عن طريق السريان، وعلى هذا الوجه تؤصلها المعاجم العربية، لكنها، كما يقول د. طه باقر، من التراث العراقي القديم. فأيلول في التقويم البابلي هو (أولولو).(59)
* (البرجيس): نجم قيل هو المشتري، وقيل المرّيخ "فارسية" ص 97. أقول ليس المشتري نجماً ولا المـريخ، فهمـا في الحقيقة كوكبان في المجموعة الشمسية، ثم إن كلمة (برجيس) عندما دخلت العربـية لـم تعـرّب لـتكون مقابل نجم أو كوكب، إنما استحدثت للعبة المعروفة بالبرجيس أو البرسـيس، وهـي كما يقول د. ألتونجي: "مأخوذة من برجستن بمعنى القفز والنط وإن كان لفظ البرجيس الفارسي في الأصل هو المشتري".(60)
* (البرفـير): الأرجـوان ص 102 ويقـول المصنف إنه فارسي. أقول ليس كل من استعار لفظة أعجمـية واسـتخدمها في كلامه، تكون قد دخلت اللغة وأخذت موقعها فيها، حتى لو تداول أهل مـنطقة مـا هذه اللفظة فيما بينهم بحكم جوارهم من أصحابها. وإذا كان السيد أدي شير قد ذكر (البرفـير والفرفـير) في معجم ألفاظه الفارسية المعرّبة على أنه "ضرب من الألوان مركّب من الأحمـر والأزرق. والثوب صُبغ به ويُعرف بالأرجوان". فليس معنى ذلك أن يكون هذا اللفظ، أو غيره جوازاً لدخوله المعجم العربي. وعلى ذلك أرى أن تُحذف (البرفير) من المعجم.
* (الـبِلّور والـبِلَوْر) ص 127. قال إنها فارسية، كما أن المعجمات تجمع على ذلك، غير أن أصل الكلمـة يعـود إلى اللغة الأكدية (بورلّو) وهي بدورها مقتبسة من السومرية، ومنها أيضاً جاءت السريانية (بيرولتا).(61)
* (بهـرام) ص 135. ذكر بهرام على أنه اسم لكوكب المريخ وأنه معرّب. وأرى أن هذا اللفظ هو فارسي، وإن كان بمعنى المريخ عندهم، إلا أنه دخل العربية علماً على الشخص الذي يسمّى به.
* (الجوسـق) ص 217. وردت الكلمـة هـنا- وهـي معربة- بمعنى الحصن، والقصر الصغير، وبمعـنى البيت أو المكان الصغير، يصنع من الخشب ونحوه، ويتخذ في حمامات الشواطئ، كما يـتخذ محـلاً فـي مختلف الطرق لبيع الصحف والسلع الصغيرة. والحقيقة أننا هنا أمام كلمتين:

الأولى (الجوسق) تعريباً لكوشك الفارسية وهي الحصن والقصر، والثانية (الكشك)، وهو ما يفصّل د. السامرائي في تأصيله فيقول: "والذي في عصرنا وهو الكشك فشيء آخر، هو الحانوت الصغير (الدكان) المقام على أرصفة الشوارع لبيع المشروبات والسجائر ونحو ذلك، وهو من الكلمة الفرنسية المأخوذة عن التركية kiosque. وهذا يعني أن التركية أخذتها عن الفارسية، ولم يفطن العرب المعاصرون أن العرب كانوا قد عربوها منذ قرون فقالوا جوسق".(62)

- (الديباج) ص 341 و(الدينار) 366 وفي هامش كل منهما يقول: (قال أبو منصور الأزهري: دينار وقيراط وديباج أصولها أعجمية غير أن العرب تكلمت بها قديماً فصارت عربية). والحقيقة أن الديباج تعريب (ديباه) الفارسية، وزيادة الجيم في آخر الألفاظ الفارسية شائعة عند العرب مثل (فالوذه) فالوذج، و(سكبا) سكباذج. أما الدينار فمعربة عن اللاتينية Denarius وهذه مأخوذة من كلمة Deni بمعنى عشرة.(63)
- (الدرهم) ص 352. يقول إنها معربة من الفارسية. وهذا صحيح، فقد أُخذت من (دِرَم) بعد أن أضاف العرب إليها (هاء) قبل الميم للتخفيف، غير أن أصل الكلمة من Drachma اليونانية. (64) أما قوله في تعريف الدرهم بأنه الفضة المطبوعة فهو غلط، لأنه ليس عملة ورقية والصواب أن يقول عملة مضروبة من فضة.
- (الدسكرة): القرية العظيمة ص 353 وفي الهامش يقول: (إنها ليست بعربية خالصة) أقول: هي ليست عربية، حتى يقال إنها ليست بعربية خالصة. الكلمة دخيلة من الفارسية (دسكرة).(65)
- (الدُّكان: الحانوت والمتجر) ص 360. يقول المصنّف إنها معربة عن الفارسية، والكثيرون يقولون ذلك. في حين يرجّح السيد أدي شير أنها يونانية. لكن طه باقر يرى أن "أصلها من الكلمة السومرية (دُكان) Dugan ومنها الكلمة الأكدية (تُكّانو) Tukkanu، والتي تطلق بالدرجة الأولى على الكيس، ولا سيما كيس النقود، وأنها نقلت عن طريق الاستعمال المجازي إلى موضع البيع والتعامل بالنقود".(66)
- (المرهم): طلاء ليّن يطلى به الجرح وغيره (ج) مراهم ص 437 وفي الهامش- نقلاً عن (متن اللغة) لأحمد رضا (المرهم مشتق من الرهمة أو معرّب). ثم ذكره في مادة قائمة بذاتها في ص 985. أقول: إذا كانت الكلمة مشتقة من الرهمة فيجب أن تبقى في المادة الأولى، وإذا كانت معرّبة فحقّها أن تذكر في باب الميم، غير أن حكم صاحب المعجم يظلّ معلقاً، فيذكرها في الموضعين، وهو لو اعتمد رأياً ودعمه بالحجة لما فعل ذلك، لكنه آثر النقل الهيّن دون تمحيص وتدقيق. وأرى أن الكلمة مشتقة من الجذر (رهم) كما في (أساس البلاغة) للزمخشري وقد جاءت من الرهمة وهي المطرة الليّنة الصغيرة القطر.
- (الصك): الكتاب يكتب في المعاملات، والوثيقة بمال أو نحوه، والنموذج المطبوع على شكل معين، يستعمله المودع في أحد المصارف للأمر بصرف المبلغ المحرر به من النقد، وفي الهامش هو "الشيك" وهو (معرّب) ص 601 و(الصك) أي (الحوالة) في ص 286 (ما يُحوّل به

المال من جهة إلى أخرى)، وجاء في (المنجد) أيضاً (الشك: الحوالة المالية، وهي انكليزية)، وقد وردت check وcheque في (المورد) مقابل (شيك مصرفي) وكذلك في (معجم المصطلحات) لأحمد شفيق الخطيب: (صك: شك).

هذا في المعاجم الحديثة، أما في المعجم القديم فالكلمة معربة أيضاً ولكن من الفارسية؛ فقد جاء في (لسان العرب) لابن منظور: الصك: الكتاب، فارسي معرب، أصله (جك) نقلاً عن أبي منصور الثعالبي، وكانت الأرزاق تسمّى صكاكاً لأنها كانت تخرج مكتوبة، وذلك أن الأمراء كانوا يكتبون للناس بأرزاقهم وأعطياتهم كتباً فيبيعون ما فيها قبل أن يقبضوها معجّلاً، ويعطون المشتري الصك ليمضي ويقبضه. ويعقب د. علي فهمي خشيم على ذلك فيقول: "الغريب أن يقرّر الثعالبي وينقل عنه ابن منظور أن (صك) معربة عن الفارسية (جك)، وهما يعلمان أن الأصل الأول للكلمة مادة (صكك) العربية- ولا جدال في عروبتها- بمعنى (ضرب)، ومنها (صك النقود) أي صوغها وطرقها حتى تتشكل بالشكل المطلوب. ومن الواضح أن الفرس أخذوا عن العربية كلمة (صك) وحرفوها إلى (جك) فظنها الثعالبي- وهو فارسي- فارسية عرّبت، وهو قول غير صحيح. إنها من تلك الألفاظ العربية الكثيرة التي نقلتها الأمم الأخرى، ثم عادت بعد زمن محرّفة مشوّهة فحسبت معرّبة وهي العربية أصلاً".(67)

- (اللوبيا واللوبياء)، وهو غير عربي ص 961. أقول: يجعلها بعضهم دخيلة من الفارسية، ويرى آخرون أنها يونانية، ويرجعها بعضهم إلى الآرامية. لكن التأصيل الصحيح لها- كما يقول د. طه باقر- أنها من الكلمات العراقية القديمة حسب ما وردت في النصوص المسمارية، ويُرجّح أن هذه التسمية السومرية هي أصل الكلمة البابلية (لُبُّو) Lubbu أي اللوبيا.(68)
- (طوبى) ص 658. ويعرّفها بقوله: (الحسنى والخير وكل مستطاب في الجنة) دون أن يذكر أنها معربة. وفي ص 664 يرجع طوبى إلى طيب. وهنا يشير إلى أنها معرّبة دون أن يقول من أي لغة، ويعرفها بالإضافة إلى التعريف السابق بأنها (الغبطة والسعادة واسم علم للجنة أو لشجرة فيها) وهذا ما ورد في المعاجم القديمة، التي أعادت الكلمة إلى أصل هندي. ففي (القاموس المحيط) طوبى اسم للجنة بالهندية، كذلك في (تاج العروس) الذي جاء فيه أنها معربة عن (توبى). وعن سعيد بن جبير أن طوبى اسم الجنة بالحبشية، غير أن أقرام الأول برصوم أعادها إلى أصلها السرياني Toubo، ومدلولها الغبطة والسعادة والحسنى، فلا هي شجرة في الجنة، ولا الجنة بالهندية والحبشية. وقال: "وأنّى لهم أن يعرفوا اسم شجرة في الجنة، وأين ورد هذا، وما سنده؟".(69)

■

■ الهوامش:

(1)-الأستاذ محمد خير أبو حرب عمل في التربية والتعليم مدرساً لمواد اللغة العربية في مدينة دمشق ومحافظتها. ألف بالاشتراك مع آخرين كتاب (قراءتي) للرابع الابتدائي، و(القراءة والنصوص الأدبية) لكل من الثاني والثالث الإعدادي، و(القواعد) لكل من الأول والثاني الإعدادي. وشارك مع آخرين بتعديل (مبادئ النحو والإملاء) للسادس الابتدائي. وقام قبل إحالته على المعاش بتأليف (المعجم المدرسي) بتكليف من وزارة التربية*.

(2)-(الكتاب المدرسي) نشرة إحصائية ربع سنوية تصدر عن المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية بدمشق، العدد 14 (نيسان-حزيران) 1986.

(3)-(المعجم المدرسي) مقدمة المؤلف ص 17.

(4)-(المعجم المدرسي) من كلمة السيد وزير التربية، ص 15.

(5)-من تعميم السيد وزير التربية، رقم 431/911 (2/12) تاريخ 1986/5/3.

(6)-(المعجم المدرسي) من مقدمة المؤلف، ص 19.

(7)-نشرت بعض الفصول من هذه الدراسة وهي (الأسلوب والتعبير في المعجم المدرسي) في (البعث الأسبوعي) تاريخ 25 شباط و4 آذار 1991 و(الشواهد الشعرية والنثرية في المعجم المدرسي) في مجلة (نهج الإسلام) ع 45/ أيلول 1991 و(ملاحظات على الشواهد القرآنية) في المجلة نفسها ع 50/ك1 1992 و(نظرة في مصطلحات المعجم المدرسي) في (مجلة مجمع اللغة العربية الأردني) ع 52/ 1997 و(في رسم الكلمات وضبطها) في المجلة نفسها ع 1997/53.

(8)-(المعجم المدرسي) ص 26.

(9)-د. محمد التونجي (اللغة الفارسية في عامية حلب) مجلة (الثقافة الإسلامية) ع 6/ 1986 ص 61.

(10)-السيد أدي شير (معجم الألفاظ الفارسية المعرّبة) مكتبة لبنان 1990، ص 17.

(11)-د. مسعود بوبو (أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج) منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1982، ص 149.

(12)-الدكتورة حكمت كشلي (المعجم العربي في لبنان) بيروت، دار ابن خلدون، 1982، ص 321.

(13)-انظر السيد أدي شير (معجم الألفاظ الفارسية المعربة) م.س. ص 29.

(14)-انظر لبيب بيضون (الكلمات الفارسية في اللغة العربية) 1985، ص 22. والسيد أدي شير (م.س) ص 27.

(15)-السيد أدي شير (م.س) ص 32.

(16)-(م.س) ص 20.

(17)-(م.س) ص 34. ود. محمد التونجي (اللغة الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 64.

(18)-السيد أدي شير (م.س) ص 64.

(19)-انظر لبيب بيضون (م.س) ص 36. وقسطنطين تيودوري (اللغة العربية، تأثرها بلغات الأمم وتأثيرها في هذه اللغات) مجلة (العربي) ع 240 ت2 1978 ص 125.

(20)-لبيب بيضون (م.س) ص 37. ومحمد التونجي (الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي) مجلة (الثقافة الإسلامية) ع 14/ 1987، ص 271.

* وأسهم معه في ذلك آخرون ذكرت أسماؤهم في آخر "المعجم المدرسي" – هيئة التحرير.

(21)-د. السيد يعقوب بكر (دراسات مقارنة في المعجم العربي) بيروت، جامعة بيروت العربية، 1970، ص 78.

(22)-السيد أدي شير (م.س) ص 135.

(23)-لبيب بيضون (م.س) ص 53.

(24)-د. محمد ألتونجي (الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي)، م.س. ص 260.

(25)-انظر السيد أدي شير (م.س) ص 11.

(26)-د. ابراهيم السامرائي (العربية تاريخ وتطور) بيروت، لبنان، دار المعارف، 1993، ص 376.

(27)-الأمير مصطفى الشهابي (معجم الألفاظ الزراعية) مطبعة الجمهورية السورية، ص 408.

(28)- (م.س) ص 46.

(29)-افرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) مطبعة الترقي بدمشق، ص 26.

(30)-الأمير مصطفى الشهابي (معجم الألفاظ الزراعية) (م.س) ص 617.

(31)-انظر السيد أدي شير (م.س) ص 62.

(32)-لبيب بيضون (م.س) ص 34.

(33)-انظر د. محمد ألتونجي (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س)، ص 53.

(34)-افرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 84.

(35)- (م.س) ص 94.

(36)-د. عدنان الخطيب (العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية) دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص 52.

(37)-الأب روفائيل نخلة (غرائب اللغة العربية) بيروت، 1962، ص 144.

(38)-السيد أدي شير (م.س) ص 106.

(39)-لبيب بيضون (م.س) ص 43.

(40)-السيد أدي شير (م.س) ص 111.

(41)-افرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 109 و(اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية) بغداد، مطبعة الشعب، ط3، 1976، ص 500.

(42)-الأمير مصطفى الشهابي (م.س) ص 616.

(43)-د. عبد الصبور شاهين (دراسات لغوية) مصر، القاهرة، مكتبة الشباب، 1988، ص 209.

وانظر د. علي فهمي خشيم (رحلة الكلمات الثانية) الجماهيرية العربية الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط2 (مصراته) 1997، ص 105.

(44)-لبيب بيضون (م.س) ص 48.

(45)-السيد أدي شير (م.س) ص 131.

(46)-د. محمد ألتونجي (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 52.

(47)-الأمير مصطفى الشهابي (م.س) ص 142.

(48)-د. طه باقر (من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية بالدخيل) بيروت، مكتبة لبنان، 2001 94.

(49)-د. السيد يعقوب بكر (م.س) ص 135.

(50)-د. محمد ألتونجي (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 62.

(51)-انظر د. مسعود بوبو (م.س) ص 210-213.

(52)-(اللباب والقشور) سانبولو- البرازيل، مطبعة صفدي التجارية، 1979، ج4، ص 699.

(53)-(الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 12.

(54)-(الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي) (م.س) ص 259.

(55)-(من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية بالدخيل) (م.س) ص 8.

(56)- (م.س) ص 11.

(57)-عبد الله رعد (الألفاظ الحبشية في اللغة العربية): (مجلة المجمع العلمي العربي) مج2 ، ج10/ ت1، 1922، ص 315.

(58)-د. طه باقر (م.س) ص 18.

(59)- (م.س) ص 1.

(60)-د. محمد التونجي (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 53.

(61)-د. طه باقر (م.س) ص 27.

(62)-د. ابراهيم السامرائي (التكملة للمعاجم العربية من الألفاظ العباسية) المملكة الأردنية الهاشمية، وزارة الثقافة والشباب والآثار، 1984، ص 78.

(63)-طلال مجذوب (النقود العربية كل أسمائها أجنبية) مجلة (العربي) ع 257 ابريل 1980 ، ص 100.

(64)- (م.س) الصفحة نفسها.

(65)-لبيب بيضون (م.س) ص 32. والسيد أدي شير (م.س) ص 64.

(66)-(من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية بالدخيل) ص 32.

(67)-د. علي فهمي خشيم (رحلة الكلمات الثانية) (م.س) ص 114.

(68)-د. طه باقر (م.س) ص 103.

(69)-(الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 109.

"أنساب الأشراف" للبلاذري: مصدراً للتاريخ الاقتصادي الإسلامي

-تطبيق على الجزء الخامس

د.نجمان ياسين*

يبدو *أن النظرة الأولى إلى كتاب ((أنساب الأشراف)) للبلاذري، تجعلنا نخرج بانطباع يوحي بالرغبة في التاريخ لدور الأشراف والقادة الذين اضطلعوا بمهمة حمل رسالة الإسلام وأرسوا دعائم المجتمع الجديد وتنظيم أمور الدولة في شتى المفاصل الحيوية، بيد أن الممعن المدقق والمتفحص لطبيعة المادة التي يقدمها البلاذري سيضع اليد على إشارات كثيرة ومفيدة في مجال التاريخ الاقتصادي والتنظيمات المالية وسيخرج بمعلومات من شأنها أن تضيء إضاءات ساطعة جوانب عديدة من تاريخنا العربي الإسلامي. ويظهر أن عناية البلاذري في -أنساب الأشراف- بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، جزء من عنايته في مجال الكتابة التاريخية الخاصة به، فمن الجلي أنه في كتابه الآخر ((فتوح البلدان)) يولي الجانب الاقتصادي عناية واضحة، فهو يكرس مبحثاً عن ((أحكام أرض الخراج)) ليقدم فيه معلومات خصبة عن الأحكام الخاصة بأرض الخراج مما كان له أثره البليغ في إفادة الفقهاء منه فيما بعد(1) أضف أنه يقدم معلومات دقيقة عن الديوان والعطاء والأرزاق على عهد عمر بن الخطاب ((رض))(2) بينما خصص مبحثاً عن ((أمر النقود)) قدم فيه معلومات جيدة وناضجة عن النقود والنظام النقدي، وكشف لنا أكثر من جانب وهو يتحدث عن الإصلاحات النقدية في عهد عبد الملك بن مروان(3).*

وهذا الاهتمام بالنواحي الاقتصادية والتنظيمات المالية من قبل البلاذري في ((فتوح البلدان)) يسري على الأنساب "وإن كانت المعلومات في الأخير متناثرة ومبعثرة وتنتشر في أكثر من مكان

---

* أستاذ التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي في كلية الآداب /جامعة الموصل.

بحيث تحفل أجزاء الأنساب جميعها بمعلومات اقتصادية مفيدة، فعلى سبيل المثال يضعنا البلاذري في (ق4، ج1) من ((الأنساب)) في مواجهة علامات وإشارات ومعلومات اقتصادية ومالية دقيقة وعديدة، فتارة يقدم لنا معلومات مهمة عن أرض الصوافي في خلافة عثمان بن عفان (رض)(4) وتارة يتطرق إلى فهم معاوية وبني هاشم للفيء، وإلى فهم القبائل في الكوفة لهذا الأمر الدقيق والمتعلق بأرض الخراج(5) بينما يختص بصفحات أخرى بتقديم معلومات قيمة عن التنظيمات المالية والضرائب وجبايتها في عهد معاوية، وعبد الملك بن مروان، وعمر بن عبد العزيز(6) ليصل في صفحات أخرى إلى تنظيمات زياد بن أبيه المالية في العراق عبر معلومات غنية(7).

ورب سائل يسأل: إذا كانت كل أجزاء ((الأنساب)) للبلاذري قد توفرت على مادة جادة في النواحي الاقتصادية والمالية، فلماذا دراسة الجزء الخامس بالذات دون غيره من الأجزاء الأخرى؟...

الحق أننا آثرنا دراسة الجزء الخامس من الأنساب، لأنه يتسق ويتناغم مع اختصاصنا الدقيق عن الفترة التي أوليناها دراستنا ورعايتنا، ولأننا شئنا اعتماد التركيز والتكثيف وتقديم الشواهد والقرائن التاريخية في مصادر أخرى مقارنة أفصحت عنها كتابات مؤرخينا الأوائل تأكيداً لدقة وحيوية معلومات البلاذري، وبالتالي سيتيح لنا هذا الأمر الابتعاد عن الإطالة والتكرار، بقدر ما يضعنا أمام مشاكل صعبة تناولها البلاذري في هذا الجزء بالذات، مع ملاحظة أن العديد من أجزائه لم يُطبع بعد، وأن المطبوع منها لم يكن بين أيدينا حين شرعنا في البحث.

يضج الجزء الخامس من ((أنساب الأشراف)) للبلاذري، بمعلومات مفيدة عن الفتنة في زمن عثمان بن عفان (رض) ومع أن ثمة أسباباً موضوعية مركبة ومتداخلة، وأخرى ذاتية، أسهمت في تأجيج نار الفتنة(8) إلا أن أغلب إشارات البلاذري، تؤكد وجود خلل اقتصادي إذ يورد رواية مرفوعة إلى الزهري تفيد:

((... لما ولي عثمان عاش اثنتي عشرة سنة أميراً ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً وإنه لأحب إلى قريش من عمر لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم، ثم توانى في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهملهم وكتب لمروان بن الحكم بخمس أفريقية وأعطى أقاربه المال وتأول في ذلك الصلة التي أمر الله بها واتخذ الأموال واستسلف من بيت المال مالاً وقال إن أبا بكر وعمر تركا من هذا المال ما كان لهما وإني آخذه فأصل به ذوي رحمي فأنكر الناس ذلك عليه))(9) وهو يؤشر على لسان عثمان بن عفان (رض) فهمه الخاص وحقه في أن يتأول في المال ((.. إن أبا بكر وعمر كانا يتأولان في هذا المال ظلف أنفسهما وذوي أرحامهما وإني تأولت فيه صلة رحمي))(10).

ويمضي البلاذري في تأشير استياء الناس من التصرف بصدقات قضاعة التي كان وهبها إلى الحكم بن أبي العاص والتي بلغت ثلاثمائة ألف درهم(11) ليشير بعد ذلك إلى استغلال مروان بن الحكم لاسم الخليفة في تحقيق منافع اقتصادية(12) ولينتقل إلى سبب قوي أثار غضب شيوخ قبائل

الكوفة بشأن فهم سعيد بن العاص وإليها حينذاك، للأرض وملكية الأرض التي اصطدمت بفهم مغاير، إذ يورد قول سعيد بن العاص لمجموعة من شيوخ قبائل الكوفة:

((.. إنما السواد بستان لقريش، فقال الأشتر: أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك، والله لو رامه أحد لقرع قرعاً يتصأصأ منه ووثب بابن خنيس فأخذته الأيدي، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان وقال: إني لا أملك من الكوفة مع الأشتر وأصحابه الذين يدعون القرّاء وهم السفهاء شيئاً، فكتب إليه أن يسيرهم إلى الشام))(13) ويوضح البلاذري أن سبب اجتراء بعض المسلمين على عثمان، هو اعتراضهم على السياسة المالية التي أتاحت لبعض أقاربه إمكانية الكسب المادي وجني المنافع الاقتصادية(14) لا بل يرينا رفض عبد الله بن الأرقم المخزومي خازن بيت المال، إمضاء أمر عثمان بتخصيص مبالغ كبيرة لبعض أقاربه واستقالته من عمله الذي كان يرى فيه خازناً لمال المسلمين(15) كما يوضح الانقسام في مواقف الصحابة نتيجة استفادة بعضهم وحرمان بعضهم الآخر بسبب قربه من الخليفة وتوفر الفرصة في الإثراء والكسب المادي حيث يورد زيد بن ثابت للأنصار: ((.. يا معشر الأنصار إنكم نصرتم الله ونبيه فانصروا خليفته، فأجابه قوم منهم، فقال سهل بن حُنيف: يا زيد أشبعك عثمان من عضدان المدينة، والعضيدة نخلة قصيرة يُنال حلمها..))(16).

وإزاء هذه السياسة المالية واعتراض فئات معينة عليها، أقر الخليفة عثمان بن عفان (رض) بالخلل وكتب إلى ولاة الأمصار أن:

((.. يعطى المحروم ويؤمن الخائف ويُرد المنفي ولا تجمر البعوث ويوفر الفيء))(17) ويبدو أن هذا الإجراء المتأخر لم يكن بمقدوره أن يوقف الغليان فتيار الأحداث كان يتسارع والتطورات الموضوعية كانت قد تفاقمت وأفرزت نتيجتها في اغتيال عثمان بن عفان (رض).

ويولي البلاذري عناية للعطاء حيث يحدد في نص له شرف العطاء ومقداره إذ يورد أن الخليفة عمر بن الخطاب (رض) قد فرض لعتّاب بن علاّق أحد بني عُوافة بن سعد وكان شريفاً، مع الأشراف في ألفين وخمس مائة))(18) كما ينتبه إلى علاقة السياسة بالعطاء ودلالة حرمان المعارضين منه، فقد قطع عثمان عطاء عبد الله بن مسعود لأسباب سياسية ورفض الأخير أخذه وهو مريض حيث قال لعثمان ((... منعتنيه وأنا محتاج إليه وتعطينيه وأنا مستغن عنه))(19) كما حول عثمان ديوان كعب بن عبدة إلى الري(20) ويشير نص آخر إلى حرمان معاوية لأبي ذر من العطاء(21) أضف إلى أن بعض المسلمين مثل محمد بن أبي حذيفة قد رفض استلام مبلغ ثلاثين ألف درهم لكي يظل محتفظاً بموقفه المناهض لعثمان(22).

وعن العصر الأموي، يقدم لنا البلاذري نصاً يتعلق بعطاء أو فرض الربح الذي كان أمر به عبد الله بن الزبير لأهل المدينة ولم يتم إذ: ((... كتب إلى عامله على المدينة يأمره أن يفرض لألفي رجل من أهل المدينة وما ولاها ليكونوا ردءاً لها ففرض الفرض ولم يأته مال فبطل فسمي ذلك الفرض فرض الربح))(23) ويتطرق إلى إكرام المختار بن أبي عبيد الثقفي لأشراف الكوفة(24)

وفي هذا إشارة بليغة إلى تصرفه حيث كان يدرك دور المال في تألف الجماعات، وهو أمر يعرفه شيوخ قبائل الكوفة حيث قال أحدهم ربما بعد أن تلمسوا عدم فاعليته وعود المختار لهم:

((نحن لا نقاتل بالنسيئة، من عجل لنا النقد قاتلنا معه..))(25)، كما يمتدح مصعب بن الزبير ويؤشر عطاءه المال بسخاء:

((.. وكان المصعب رجلاً له نجدة وشجاعة وسخاء وبصر بما يأتي ويذر فلما قدم البصرة جبا خراج الأهواز وشاطئ دجلة وجعل يعطي الناس العطاء في كل سنة مرتين في أولها وآخرها))(26).

ويقدم لنا البلاذري نصاً دقيقاً عن عطاء الموالي ووجود ديوان لهم في العصر الأموي إذ هرب بعض عبيد المسلمين من أسيادهم والتحقوا مع الجراجمة والأنباط بالروم في حركة مسلحة في جبل اللكام زمن عبد الملك بن مروان الذي: ((.. أمر فنودي من أتانا من العبيد يعني ممن قاتل مع سحيم وأنه وفى لهم وجعل لهم ربعاً على حدة فهم يسمون الفتيان إلى اليوم))(27).

ويبين البلاذري وجود موال مع عثمان بن عفان (رض) في الفتنة، إذ أشار المغيرة بن شعبة على عثمان بأن يأمر مواليه ومن معه من أهل بيته ليراهم المحاصرون له فينكسروا عنه ففعل وجعلوا يمرون على تعبيتهم ثم أمرهم بالانصراف وأن لا يقاتلوا..))(28) كما يبين لنا أن العبيد كانوا يسهمون في العمل الزراعي لأسيادهم، إذ كان عند سعيد بن عثمان بعض الغلمان الذين جاء بهم من خراسان وهم من أبناء ملوك السغد، وقد جاء بهم إلى المدينة و((جعل يأخذ كسوتهم ومناطقهم فيدفعها إلى غلمانه وألبسهم جباب الصوف وألزمهم السواد والعمل الصعب فدخلوا عليه في مجلسه ففتكوا به ثم قتلوا أنفسهم))(29) ويكشف لنا عن دور الموالي والعبيد في حركة المختار الثقفي، وموقف أهل الكوفة منهم بعد هزيمة المختار وقول أهلها لمصعب بن الزبير بشأنهم:

((وتكلم أهل الكوفة في قتل أصحاب المختار، فقال ابن الحر: أما أنا فأرى أن يرد الأمير كل قوم ممن كان مع هذا الكذاب إلى قومهم فإنه لاغناء بنا عنهم في ثغورنا ويردّ عبيدنا علينا فإنهم لأراملنا وضعفائنا وأن نضرب أعناق الموالي فقد بدا كفرهم وعظم كبرهم وقل شكرهم ولا آمنهم على الدين فضحك المصعب ودفعهم إلى ابن الحر فضرب أعناقهم وكانوا سبعمائة..))(30).

وعن دور العامة والعبيد في الفتنة على عهد عثمان بن عفان (رض) يرينا البلاذري إسهامهم في هذا المجال:

((..قتل عثمان عند صلاة العصر وشدّ عبد أسود على كنانة بن بشر فقتله وشد سودان بن حمران على العبد فقتله وركب الغوغاء دار عثمان فصاح إنسان منهم: إيحل دم عثمان ولا يحل ماله فانتهبوا متاعه(31)، ويتناول البلاذري، المجاعات وأزمات غلاء الأسعار إبان الحروب والحصار الاقتصادي المتأتي عن الأزمات السياسية، فيشير إلى مجاعة وغلاء أسعار في المدينة أثناء حركة عبد الله بن الزبير.

((..وأصابت الناس بالمدينة مجاعة وكان عليها ابن أبي ثور حليف بني عبد مناف من قبل ابن الزبير، فكان الناس في جهد ينالون من ليل إلى ليل حُسى من حنطة مطبوخة وعدس فوعظهم وأمرهم بالتناهي عن المعاصي..))(32) وقد سُعر مُدّ النبي (ص) بدرهمين(33) ويتحدث عن مجاعة أخرى وأزمة غلاء أسعار في مكة أثناء حصار الحجاج بن يوسف الثقفي لابن الزبير في حركته المسلحة(34) فقد ((أصابت الناس مجاعة شديدة حتى ذبح ابن الزبير فرساً له وقسم لحمه في أصحابه..))(35) ويظهر أن جند الشام كانوا يراهنون على فناء ما عند ابن الزبير من الطعام والذي احتاط بدوره للأمر وكان لا يستهلك إلاّ ما يسد الرمق.. ويفيدنا البلاذري بأكثر من نص عن مهور النساء الأرستقراطيات فيعلمنا أن عثمان بن عفان (رض) قد أمهر نائلة بنت الفرافصة عشرة آلاف درهم وأعطاها كيسان أبا سليم وامرأته رمانة(37) بينما كان مهر عائشة بنت طلحة خمس مائة ألف درهم أعطاه لها مصعب بن الزبير مع هدية خمس مائة ألف درهم أخرى(38) أضف أنه يقرر بأن بعض زعماء القبائل قد سن ألاّ يزوج نساءه دون عشرين ألف دينار(39) وتنتشر في صفحات ((الأنساب)) إشارات وإضاءات مفيدة للباحثين في التاريخ الاقتصادي، فثمة إشارة إلى تنازع على المياه في المدينة بسبب شحة المياه(40) وثمة إشارة إلى مال لعمرو بن العاص بفلسطين(41) وإلى أموال لطلحة بن عبيد الله في السراة(42) وأخرى إلى ملكيات عبد الرحمن بن عوف من الأنعام(43) كما نجد معلومات تفيد بأن بيت المال كان يسلف بعض المسلمين ((فاستلف عثمان من بيت المال مائة ألف درهم... فلما حل الأجل ردّه عثمان))(44) ويظهر أن هذه السلف كانت تستخدم في المصالح الفردية الخاصة، يعزز ذلك أن:

((كان ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، شريك عثمان في الجاهلية، فقال العباس بن ربيعة بن الحارث لعثمان: أكتب إلى ابن عامر يسلفني مائة ألف درهم فكتب له فأعطاه مائة ألف درهم صلة وأقطعه دار العباس بن أبي ربيعة فهي تعرف به))(45) ولنلاحظ هنا أن الوالي بمقدوره أن يقطع وأن يمنح وفق ما يراه، وهو أمر يتطرق إليه البلاذري عندما يبين أن عامل ابن الزبير على الكوفة (عامر بن مسعود) قد اخذ أرزاق أهل الكوفة ليتزوج امرأة(46) الأمر الذي يحيلنا إلى ما يتيحه الموقع السياسي من نفوذ في النواحي الاقتصادية والمالية.

ويشير البلاذري إلى اختلال أمور الخراج إبان الأزمات السياسية وإلى التلاعب بالأموال وسرقة بيت المال، ويقدم شواهده من العصر الأموي وهي كثيرة سواءاً ما حصل من تلاعب في بيت مال الكوفة والدِّينوَر، وشهرزور، ونفَر(47) أو ما حصل من قبل عروة بن الزبير الذي وضع يده على أموال أخيه عبد الله بن الزبير بعد فشل حركته ومطاردة الحجاج له ومطالبته بإعادتها ومن ثم منحها له من قبل عبد الملك بن مروان(48) وواضح هنا العلاقة بين الاضطرابات السياسية وبين مغامرات الأفراد الذين يستغلون الفرصة ليضعوا اليد على الأموال العامة.

إن عشرات الإشارات والمعلومات التي أوردها البلاذري في ((أنساب الأشراف)) تنم عن مقدرة ودقة وتفصح عن قيمة تاريخية جلية، وحسبنا أن نتفحص هذه المعلومات ذات الطابع

الاقتصادي، وأن نقارن ما أفادتنا به، مع بعض مصادرنا التاريخية الأخرى، لنبصر أنها تتوفر على ثــراء في الحس التاريخي ومهارة في العرض والتقديم، فمسألة تأول عثمان بن عفان (رض) للمال والتي كنا أوردناها سابقاً، ترد متطابقة في تأريخ الطبري(49) ومسألة تعامل معاوية مع أبي ذر في الشــام وتسييره إلى المدينة ترد عند الطبري(50) كما ترد عند المقدسي(51) أما تسليف بيت المال للأفــراد علــى المســتوى الشخصي وإمكانية تصرف الوالي في الصلات والقطائع، فترد في تاريخ الطــبري دونمــا اختلاف يذكر(52) وتلتقي مصادر تاريخية عديدة مع معلومات البلاذري عن دور العامــة والعبــيد فــي الفتنة زمن عثمان بن عفان (رض) كما هو الشأن في الإشارات العديدة عند الطبري بهذا الصدد(53) وعند ابن سعد(54) وابن الأثير(55)، كما سترد معلومات عن دور العامة والعبــيد في شرح نهج البلاغة(56)، وعند المسعودي(57) وفي مقدمة ابن خلدون(58)، أما العطاء الــذي أفــرد له الــبلاذري مساحة جيدة، فلدينا ما يؤكد العلاقة بينه وبين الموقف السياسي وحرمان المعارضــين مــنه، ولعل إشارة اليعقوبي بشأن منع العطاء عن عبد الله بن مسعود خير شاهد على ذلــك(59) بيــنما تؤكد مصادر عديدة أخرى صحة ما أورده البلاذري بشأن عطاء وديوان الموالي وهــي مســألة حساسة الأهمية في التاريخ الاقتصادي فابن قتيبة يذهب إلى أن عبد الملك بن مروان والولــيد بــن عبد الملك قد خصا الموالي في شمال أفريقيا والأندلس بعطاء(60) وابن أعثم الكوفي يــورد أن الحجــاج بــن يوســف الثقفــي قــد زاد في عطاء سعيد بن جبير وهو مولى(61) بينما يشــير البســوي إلــى استلام يزيد بن أبي مسلم عطاءه من الحجاج والذي بلغ ألفين كان مسجلاً في الديــوان(62) كما يروي ابن عبد ربه أن معاوية وعبد الملك وسليمان قد منحوا الموالي عطاءً(63) ولدينا ما يفيد بأن عبد الملك بن مروان قد فرض لأحد الموالي في العراق في شرف العطاء(64).

لقد كان من أسباب إعجاب المؤرخين القدامى والمعاصرين بالبلاذري، دقته وموضوعيته وغنى التفاصــيل التــي يوردها في مجمل مؤلفاته، وكان من أسباب تقديرهم له ما حفل به كتاب ((أنساب الأشــراف)) مــن معلومات اقتصادية واجتماعية وإدارية، فقد وصفه القدامى بأنه عالم نسابة متقن، وأحد البلغاء، وراوية للأخبار وللآداب(65) وربما حدا هذا الأمر ((بدوي جويه)) إلى القول:

((... وكمــا أن الــبلاذري قــد عرف له قدره ومعاصروه ومواطنوه، فنحن كذلك لا يسعنا إلاّ الإقــرار له بالجمــيل، إذ يؤخــذ مــن كثير من مروياته في مؤلفاته أنه لم يقتصر قط في جعل هذه المــرويات محلاً بالثقة، جديرة بالتصديق، فإنه لم يكتف بسماعه إياها من أوثق علماء بغداد، بل كان يتكــبد الأســفار ويجــوب الــبحار بحثاً عن الحقيقة التي هي ضالته المنشودة))(66) وحدث بأحد المؤرخين الألمان إلى وصف البلاذري:

((بأنــه مــن المؤرخيــن الذين يمتازون بسلامة الذوق في انتقاء ما يستحق الرواية من بين ما يجمعونــه من المواد))(67) وقد عد بعض المؤرخين العرب البارزين مثل الراحل محمد عبد الحي شــعبان ((كتاب أنساب الأشراف)) وباعتراف الجميع مصدراً قيماً فريداً من نوعه في تاريخ صدر الإســلام، وهو خلافاً لكتب التراجم الأخرى يتضمن ثروة من المعلومات التاريخية(68) وشاركه في

هذا الإطراء لأنساب الأشراف، صالح أحمد العلي، في أكثر من موضع فمرة يقرر أن البلاذري قد:

((ذكر في تراجم كل منهم -يقصد الأشراف- معلومات عن الخراج وأحواله وإدارته معتمداً فيها على المصادر الأولى المفقودة))(69) ومرة أخرى يرى أن البلاذري قد قدم ((معلومات قيمة استمدها من المؤرخين المسلمين الأوائل.. إلاّ أن البلاذري يتميز بالاهتمام الزائد في النواحي المالية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، ويورد عنها أخباراً كثيرة بعضها غير مذكور في الطبري))(70). ولعل في هذا ما يفسر لنا إفراد باحث معاصر رسالة دكتوراه درس فيها باستفاضة ملحوظة موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في ((أنساب الأشراف))(71).

لكل ما سبق، يكاد يكون من البديهي القول بأن البلاذري في ((أنساب الأشراف)) قد أفصح عن مقدرة عالية تتوفر على تفاصيل موثقة ومسندة في مجال المعرفة التاريخية بشكل عام، واختص وانفرد بمعلومات بينما التقى مع مؤرخين آخرين في تقديم معلومات اقتصادية ومالية، وهو في كلتا الحالتين يتفوق ويتميز بالأمانة وبكثير من الحياد والنزاهة في تحري الحقائق والغوص في أعماق ودلالات الأحداث والوقائع معبراً ومفصحاً عن منهج ينفرد به في الجمع بين أسلوب كتاب الطبقات وأسلوب الإخباريين والنسابين، وفق لغة مركزة مقتصدة، لا تقع في فخ الاستطراد والمبالغة، ومع أنه قد عمل مع بعض الخلفاء العباسيين كالمتوكل والمستعين، فإنه لم يغادر الاتزان والموضوعية أو الابتعاد عن تقديم الحقائق المجردة(72) ليدلل على تطور معين في الكتابة التاريخية التي أنضجها عصره، مع مراعاة خصوصية نظرته في تحقيق التواصل في التاريخ الإسلامي، وتأكيد الديمومة والاستمرار من خلال الإحاطة بدور الأشراف، اعترافاً منه بدورهم في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الأمة، والانطلاق من خلال التاريخ لهؤلاء الأشراف، ليؤسس ويسجل هذا التاريخ على مستوى ما قاموا به في الحياة والسياسة والمجتمع، فتاريخ الأشراف هو الإطار الذي يضم ويتضمن ويحتوي التاريخ بوقائعه وأحداثه في القلب منه، بحيث يتواشج ما هو واقع على حدود الإطار مع ما هو في الداخل منه عبر منهج فريد وباهر اعتمده البلاذري، لذا يمكن القول إن كتاب ((أنساب الأشراف)) المتضمن لثروة تاريخية عن صدر الإسلام، بمثابة دليل على عناية مؤرخ نبيه، صاحب ذائقة بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، الأمر الذي يضعف من الفكرة الرائجة التي تسعى لترسيخ عدم عناية مؤرخينا القدامى بالشؤون الاقتصادية، وتريد أن تكرس إهمالهم للجوانب والتنظيمات المالية، فالبلاذري يقدم لنا مئات البراهين والأدلة والشواهد على العناية بالكثير من المسائل الخاصة بالاقتصاد والمجتمع والتنظيمات المالية معتمداً في أغلبها على الإسناد الذي يعني بشكل أو بآخر أن الأمور المالية والاقتصادية كانت نصب أعين الرواة أنفسهم ومحل عنايتهم بوصفهم بشراً يعيشون في مجتمع له مشاكله وتنظيماته الاقتصادية والمالية، وحافظاً لنا الكثير من الروايات والمصادر المفقودة التي اختص بها بالذات، وكفى بذلك آية...

■

■ المصادر والهوامش:

* أنساب الأشراف -للبلاذري، أحمد بن يحيى (ت 275هـ). الجزء الخامس، تحقيق: جوايتن، مكتبة المثنى ببغداد "أوفسيت عن طبعة القدس 1936م".

1- فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت 78 ص433-435.

2- المصدر نفسه، ص435-436، 437، 438، 439، 440، 441 إلى ص 447.

3-المصدر نفسه، ص451-456.

4- أنساب الأشراف- البلاذري، تحقيق: إحسان عباس، ق4، ج1، بيروت فيسبادن /فرانش شتاينر/ 1979م، ص533.

5-المصدر نفسه، ص20، ص112، ص433، ص529.

6-المصدر نفسه، ص25، ص137، ص475-476.

7-المصدر نفسه، ص84، ص188، ص191، ص197، ص199، ص201، ص219، ص223، ص465.

8-للتعرف على دوافع وأسباب الفتنة، انظر:

تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، نجمان ياسين، وزارة الثقافة والأعلام، ط1، بغداد، 1991م، ص302-303 وما بعدها.

وانظر: ص309.

9- أنساب الأشراف، البلاذري، ج5، ص25.

10-المصدر نفسه، ص25.

11- المصدر نفسه، ص58.

12- المصدر نفسه، ص29.

13- المصدر نفسه، ص40.

14- المصدر نفسه، ص47.

15- المصدر نفسه، ص58، ص88.

16- المصدر نفسه، ص78.

17- المصدر نفسه، ص63-64.

18- المصدر نفسه، ص32.

19- المصدر نفسه، ص37.

20- المصدر نفسه، ص42.

21- المصدر نفسه، ص53.

22- المصدر نفسه، ص51.

23- المصدر نفسه، ص357.

24- المصدر نفسه، ص228-229.

25- المصدر نفسه، ص245.

26- المصدر نفسه، ص271.

27- المصدر نفسه، ص299-300.

28- المصدر نفسه، ص72.

29- المصدر نفسه، ص117.

30- المصدر نفسه، ص294.

31- المصدر نفسه، ص98، وانظر: ص99 عن دور أنباط يثرب.

32- المصدر نفسه، ص189، وانظر: ص190 التي تفيد أن ابن الزبير قد عين عمالاً على الخراج في الكوفة.

33- المصدر نفسه، ص355.

34- المصدر نفسه، ص357.

35- المصدر نفسه، ص361، وانظر في نفس الصفحة ارتفاع الأسعار.

36- المصدر نفسه، ص361.

37- المصدر نفسه، ص12، لاحظ استخدام العبيد في المهور.

38- المصدر نفسه، ص282.

39- المصدر نفسه، ص111، ولاحظ أنفة العربي النبيل من الزواج لأبناء الأمة في نفس الصفحة.

40- المصدر نفسه، ص14-15.

41- المصدر نفسه، ص74.

42- المصدر نفسه، ص19.

43- المصدر نفسه، ص57.

44- المصدر نفسه، ص58.

45- المصدر نفسه، ص39.

46- المصدر نفسه، ص191.

47-انظر: المصدر نفسه، ص193، 295، 296.

48- المصدر نفسه، ص370.

49- تاريخ الرسل والملوك، الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ج10، القاهرة 1962 م، جـ4، ص226.

50- المصدر نفسه، جـ4، ص284.

51- البدء والتاريخ للمقدسي، مطهر بن طاهر، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، جـ6، بغداد 1899/ 1916م، ج5، ص94-95.

52-الطبري، المصدر نفسه، ج4، ص404.

53- المصدر نفسه، ج4، ص281/ ص426، ص448، 473.

54- كتاب الطبقات الكبير، ابن سعد، محمد بن سعد الواقدي (ت 230هـ)، تصحيح ادوارد سخو، ليدن 1321هـ-1347هـ، ج3 ق1، ص49.

55- الكامل في التاريخ لابن الأثير، (ت 630هـ)، دار صادر، 12 ج، بيروت 1965-1966، جـ3، ص173.

56- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن الحسين (ت 656 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ج17، القاهرة 1959م، هـ 2، ص80-81.

57- مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 345 هـ)، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، ج2 ط2، بيروت 1973م، حـ 2، ص344.

58- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ)، دار البيان، بيروت، بلا تاريخ طبع، ص216.

59- تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت 284هـ)، المكتبة الحيدرية، ط4، النجف، حـ 2، ص 158.

60- الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله ابن مسلم (ت 276هـ) ، مطبعة البابي الحلبي، ج2، ط1، القاهرة، 1937م، وط2، القاهرة 1951، ح2، ص69، ص90.

61- كتاب الفتوح، ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم (ت 314هـ).

- تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ج8، الهند 1968-1975، حـ 7، ص161.

62- كتاب المعرفة والتاريخ، البسوي، يعقوب بن سفيان، جـ3، تحقيق: أكرم ضياء العمري/ بغداد 1974-1976م ط1، ص606.

63- العقد الفريد، ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلس (ت 328هـ)، تحقيق: أحمد أمين وزميله، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج7، القاهرة، 1965، حـ 4، ص400.

64- المحبّر، ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت 245هـ)، تحقيق، ايلزة ليختن شتيتر /المكتب التجاري/ بيروت، ص341.

65- فتوح البلدان، البلاذري، ص10 (المقدمة).

66- المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).

67- المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).

68- الثورة العباسية، محمد عبد الحي شعبان، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدراسات الخليجية، 1977م، ص32.

69- الخراج في العراق في العهود الإسلامية الأولى، صالح أحمد العلي، المجمع العلمي العراقي /بغداد/ 1990م، ص38.

70- التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، صالح أحمد العلي، بيروت، ط2، 1969م، ص22.

71-انظر: موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في ((انساب الأشراف)) محمد جاسم المشهداني، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ج2، ط 1، 1986م.

72- فتوح البلدان، البلاذري، ص11 (المقدمة).

أبو الخير الإشبيلي
وكتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات"

سليمى محجوب*

مقدمة:

إن *دراسة التراث وتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، أمر لابدّ منه في مرحلة التحوّل التي تمر بها الأمة العربية. ذلك لأن اطلاع أبنائها على المنجزات العلمية التي حققها الأجداد في الماضي، لابدّ أن يكون باعثاً على الثقة في النفوس، وحافزاً لحث الخطى في طريق التقدم العلمي والتقني الذي نسعى لتحقيقه.*

ومن واجب التراث علينا أن نتصدى بأنفسنا لكشف مكنوناته، ونشر روائعه، وإلقاء الضوء على مدى مساهمته في إغناء المعرفة والعلم خلال قرون عديدة، بعد أن ظل هذا العمل مقتصراً على المستشرقين الذين ينتمون إلى أمم مختلفة.

وفي مكتباتنا العربية العامة والخاصة كثير من المخطوطات القيّمة، والكتب النافعة التي لم تدرس حتى الآن، ولاسيّما في موضوع الطب والصيدلة وعلم النبات والتي كان لها سماتها، فأدت دوراً كبيراً في إثراء العلوم وبث روح الحياة. حيث كان يلتقي النبات والدواء في مسيرة واحدة لتأمين الغذاء النافع والدواء الناجع.

لقد توافرت للعرب ثروة معرفيّة ولغويّة هائلة حين انصرفوا إلى الطبيعة، كغيرهم من الأمم التي سبقتهم، فوجدوا أن الأرض تزخر بالخيرات، من شجر وعشب وبقل وتابل وغذاء، فانصرفوا إلى "علم الفلاحة" ودراسة النباتات. وألّفوا في ذلك كتباً كثيرة لها أهميتها في ميادين علوم النبات والصيدلة والطب وغيرها.

وكانت عنايتهم بأصناف النبات نابعة من حاجتهم إلى الغذاء والدواء معاً. وإلى التطبيب

* باحثة من سورية.

بـالعطور، وصناعة الصباغة والدباغة، وتركيب المواد الصيدلانية من جذور وقشور وثمار وبذور وأعشاب نباتات مختلفة.

وهكـذا أصبحت المعاجم العربية، والمؤلفات العلمية، غنية بكم وافر من الأسماء والمصطلحات النباتية، وضمّت معارف العرب المسلمين القدماء في علمي الطب والنبات. فكانت مصدراً لمن ألف وكتـب فـي المفردات النباتية والغذائية والدوائية. وهي كثيرة العدد نذكر منها: "كتاب النبات" لأبي حنـيفة الديـنوري[1] (ت 282هـ-895م)، وكان من أكثر المعاجم جمعاً للمادة، وأعظمها أثراً في معاجم النبات التي ألفت فيما بعد.

وقـد ظلت هذه الكتب المعجمية مصدراً هاماً لمن جاء بعدهم من الأطباء والنباتيين والعشّابين ممن ألّف في المادة النباتية الدوائية في الأندلس، ومنهم "ابن حجاج الإشبيلي"[2] في كتابه "المقنع في الفلاحـة"، "وأبـو الخـير الإشـبيلي"[3] "فـي كتابه عمدة الطبيب في معرفة النبات" و "ابن العوام الإشـبيلي[4]" في كتاب "الفلاحة" وغيرهم كثير من العلماء، الذين تركوا بصماتهم الرائعة في علمي النبات والطب، وما حققا من تقدم وازدهار في بلاد الأندلس.

كـان لـبلاد الأندلـس، تلـك الجنة الخضراء، ذات الأنهار والمناخ المعتدل، والتربة الخصبة، والـربوع المعطـاء، أثـرها الكبير في ازدهار هذين العلمين (النبات والفلاحة). فكانت كما وصفها ياقوت الحموي"[5] في كتابه "معجم البلدان": "لا تقع العين بها إلا على حقول ناضرة، ورياض غنّاء، ومراع واسعة، وأنهار جارية".

ومديـنة إشبيلية بالذات كانت درة الأندلس وفردوسها. وقد احتلت المكانة الثانية في الشهرة بعد قرطـبة، وخاصـة بعـد أن "قطـنها الخليفة الموحدي أبو يعقوب، في المصيف والمربع، وقرر أن يخصّها بالتمصير والتسكين بإشراف مرأى ومسمع"[6].

وقـد حظي عدد من علماء النبات، الذين ظهروا في القرن الخامس والسادس والسابع الهجري، بشـرف الانتسـاب إلـيها. فكـان كـل منهم يلقب بالإشبيلي ومنهم -كما ذكرت- "أحمد بن حجاج الإشـبيلي" مؤلـف كـتاب "المقنع في الفلاحة" و "ابن العوّام الإشبيلي" مؤلف كتاب "الفلاحة" و "أبو الخير الإشبيلي" صاحب كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" والذي سيكون موضوع هذا البحث.

---

[1] عالم في النبات والحيوان والجبر والحساب. ت(282هـ-895م). له كتاب "النبات"، وكان له مرصد في دينور بفارس.

[2] ابن حجاج الإشبيلي: من أبرز علماء الأندلس في علم النبات. ألف كتاباً عام 464هـ سماه "المقنع في الفلاحة".

[3] أبو الخير الإشبيلي، عاش في القرن السادس للهجرة، الثاني عشر للميلاد. ألف كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات".

[4] ابن العوام ولد في إشبيلية من علماء النبات في القرن السادس الهجري. عرف واشتهر بكتاب "الفلاحة".

[5] ياقوت الحموي الرومي ت (626هـ-1229م) له كتاب واسع في الجغرافية هو "معجم البلدان".

[6] معجم البلدان لياقوت. الجزء الثالث بيروت سنة 1955م.

من هو أبو الخير الإشبيلي؟

كان من أبرز العلماء الذين ظهروا في الأندلس، وعملوا في ميدان علم الزراعة أو النبات وتسخيره في ميدان الطب.

لقد كانت معظم أبحاث علماء النبات تركّز على المادة النباتية لتكون دواء واستشفاء، دون اللجوء إلى المواد الكيميائية المختلفة. وقد تعايشت الغايتان معاً في العصور الإسلامية كما يعكسها لنا الطب العربي، وكما نجدها في كتب الفلاحة المختلفة.

لذلك لا غرابة في أن يجتهد أبو الخير الإشبيلي في تأليفه كتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات" ليكون مرجعاً ودستوراً للأطباء في معرفة أنواع النبات وطرق العلاج به وما يصلح لمرض دون آخر.

ولا غرابة أن ينظر الغرب لصاحبه نظرة إكبار وإعجاب بأفكار العلمية، ونظرياته النباتية الطبية التي سبقت عصرها، والتي دعتهم للانصراف إلى دراسته والاهتمام بمؤلفاته.

ولد العالم المنسي أبو الخير وعاش في إشبيلية. ولكن للأسف لا تزال حياته طي الكتمان. وكأنما سقط اسمه في وهدة النسيان.

وفي العودة إلى كتب التراجم والطبقات، لنقف على معلومات عن أبي الخير، لم نجد إلا النزر اليسير مما لا ينقع صدى، ولا يشفي غليلاً. إذ لم تذكر هذه الكتب أية ترجمة لمن يعرف بهذه الكنية، مع أنه وردت فيها تراجم وأخبار لعدد من معاصريه، ومن جمعته بهم حظوظ متحدة في الأخذ عنهم والاستفادة منهم. أو من اتكلوا، في جهودهم العلمية وابتكاراتهم المعرفية، على فيض معارفه وتجاربه ومؤلفاته. وأذكر من هؤلاء الأطباء والنباتيين: "أبا العلاء بن زهر الإيادي الإشبيلي" (525 هـ-1130م)، و"أبا بكر بن الصائغ التجيبي الشهير بابن باجة"[1] و"أبا بكر بن الصائغ التجيبي الشهير بابن باجة"[2]، وابن العوام الإشبيلي الذي عاش في القرن السادس الهجري، وأخذ عن أبي الخير كثيراً من ثمرات أفكاره وتجاربه.

إن كل ما نعرفه عن أبي الخير أنه عاش في فترة صباه في إشبيلية، ومن مورد أساتذتها نهل العلم والمعرفة. وتدرب على أيدي عدد من المشتغلين في علم الفلاحة. وهم الذين غرسوا في نفسه البذرة الأولى للانصراف إلى الدراسة والمثابرة والتنقيب عما وعته الأرض في صدرها من نباتات. تعطش أبو الخير لمعرفة خصائصها، والوقوف على فوائدها في مجال علم الفلاحة وعلم الأدوية --

---

(1) ابن زهر الإشبيلي: اسمه زهر بن عبد الملك ويكنى بأبي العلاء، من أشهر أطباء الأندلس ينحدر من أسرة بني زهر التي تركت بصماتها في المداواة والتدبير، أقام في شرق الأندلس والتقى المعتمد بن عباد ملك إشبيلية ولقي لديه حظوة كبيرة.

(2) أبو بكر بن الصائغ بن باجة، ولد في سرقسطة أواخر القرن الخامس الهجري، وانتقل إلى فاس. توفي مسموماً. له كتاب "تدبير المتوحد" و"رسالة الوداع".

إن صح التعبير – لتكون عمدة للطبيب في معرفة أنواع النبات.

إن المبادرة إلى دراسة أبي الخير الإشبيلي يتجاذبها عاملان:

1- الأول أنـــه اشـــتهر فـــي مديـــنة إشبيلية بالتقدم في الفلاحة. وكان له مساهماته في أرجاء الأندلـــس مخلفاً سمعة علمية، وثماراً من المؤلفات تشهد على تفوقه، وحضوره المميز في القرن السادس الهجري.

2- والثانـــي هـــي تجربته الطبية أو خبرته، مع أننا لا نعلم أن أبا الخير كان يمارس صناعة الطب. وسيكون كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" معيناً لنا في تقديم قبسات من اللمع.

وللأســـف لـــم يُقدم أحد ممن ألف في التراجم على ذكر اسم أبي الخير كاملاً. بل اكتفوا بذكر كنيـــته. كمـــا غلب الظلام على تحديد تاريخ ميلاده وسنة وفاته، واكتفوا بالقول إنه عاش في القرن السادس الهجري، وذلك استناداً إلى مؤلفات معاصريه وأخبارهم.

لكـــن ذكره اليوم بدأ ينبعث إلى الوجود. وبالعودة إلى كتاب "الفلاحة" لابن العوام الإشبيلي. نجد أن المؤلـــف يـــورد في المقدمة عدداً من المصادر التي استقى منها، ويخص بالذكر ممن أخذ عنهم الشيخ الحكيم أبا الخير الإشبيلي رحمه الله" إذ يقول ابن العوام في كتابه:

"وهـــو مبني على آراء جماعة من الحكماء والفلاحين وعلى تجاربه"[1]. أي تجارب أبي الخير الإشبيلي.

ورغـــم اعـــتراف ابن العوام بفضل أستاذه إلا أنه لم يشر إلى اسمه واكتفى بذكر كنيته مضيفاً إليها "الإشبيلي" نسبة إلى بلد أبي الخير.

إن وصـــف ابـــن العـــوام ونعته لأستاذه "بالشيخ الحكيم" يشير إلى أن أبا الخير كان إلى جانب معارفـــه فـــي الفلاحة وتضلعه وتجاربه في ميدانها كان أيضاً مشتغلاً بالطب والصيدلة مهتماً بكتب الحكمة وغيرها من علوم عصره.

ولعـــل كتاب أبي الخير الذي سماه "عمدة الطبيب في معرفة النبات "يكوّن اعتقاداً راسخاً بأن أبا الخير كان عالماً بالطب. وربما كان طبيباً، أضاف جرعة طبية معرفية واسعة في الصيدلة والطب، إلى جانب معرفته الزائدة في علم النبات. وهنا ما رشحه لأن يكون عالماً مبدعاً ضمّن كتابه مساحة من المادة النباتية، واصفاً لها مصنفاً أجناسها وخصائصها ليعتمد عليها الأطباء في معرفة خصائص النبات.

تحقيق كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الإشبيلي:

بقـــي هذا الكتاب مجهول النصّ، ومجهول السيرة الذاتية لمؤلفه حتى عام 1990م/1411م ففي تلـــك الســـنة قـــام الأستاذ الباحث محمد العربي الخطّابي بتقديم وتحقيق وإعادة ترتيب كتاب "عمدة

[1] الفلاحة الأندلسية لابن العوام ج1، ص9، المقدمة.

الطبيب في معرفة النبات". وأشرفت أكاديمية المملكة المغربية على طباعته، فصدر في جزأين، ضمن مطبوعات "سلسلة التراث".

وفي مقدمة هذا الكتاب المطبوع تكلم الأستاذ الخطّابي، بصورة مجملة ومفيدة، عن أشهر المؤلفات والترجمات العربية، والتي صدرت في مشرق العالم العربي ومغربه، والتي تناولت علوم النبات والأغذية والأدوية المفردة.

وحينما وصل للكلام عن كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" قال: "إن الفضل في التنبيه إلى هذا الكتاب يرجع إلى المستشرق الراحل ميكيل آسين بلاسيوس Asim Palaciaus - miguel السرقسطي. لقد اطلع هذا العالم على مخطوط لهذا الكتاب محفوظ في خزانة الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد. وهو نسخة مغربية، وقع الفراغ من نسخ الجزء الأول منها في مدينة فاس 996م.

وبعد تصفح هذا المخطوط تبين أنّ له أهميته العلمية واللغوية، ووجد فيه أسماء وصفات نباتات وأدوية مدونة باللغة الرومانصية، وهي لغة الإسبان القديمة. فجمع تلك الألفاظ وأعاد كتابتها بالحروف اللاتينية وبين معانيها، وبلغ عددها (630) جعلها على شكل معجم دعاه معجم الألفاظ الرومانصية، مما سجله نباتي أندلسي مجهول عاش بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. كما ثبت له وجود نحو (88) لفظة لم يتبين له أصلها. وفي عام 1943م نشر المجلس الأعلى للأبحاث العلمية في مدريد هذا المعجم.

ويقول الأستاذ الخطابي في مقدمته بعد ذلك:

"لم يحفظ لنا الزمن من هذا الكتاب سوى نسختين مخطوطتين، كتبتا في المغرب بعد عدة قرون من وقت تأليفه، وهما خاليتان من مقدمة الكتاب ومن اسم مؤلفه".

ثم قال إن الشكوك انتابته عند البحث عن الاسم الحقيقي لمؤلفه، فلجأ إلى البحث عنه معتمداً على ما جاء في نص الكتاب. فتبين له من خلال تأمل موادّه وفصوله أن مؤلفه واسع الاطلاع على شؤون الفلاحة والفراسة، مع المزاولة العقلية لهما، بالإضافة إلى معارفه الطبية والصيدلية، مع كثرة التجوال في بلاد الأندلس والمغرب.

كما أن مؤلف الكتاب يذكر في ثناياه أنه تعلم "الصنعة" على يد الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الرحمن الساعدي الأنصاري الشهير بابن اللونقة، وأنه كان على صلة وثيقة بالشيخ الفلاح أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصال؛ وكلاهما من أهل طليطلة، وعاشا كلاهما في القرن الخامس الهجري -الحادي عشر الميلادي.

وهذا ما حمله على مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت في علم النبات بالأندلس، وفي مقدمتها كتاب الفلاحة لأبي زكريا يحيى بن محمد بن العوام الإشبيلي. وهو موسوعة اعتمد مؤلفها على عدد لا يستهان، من المصادر الأندلسية وغير الأندلسية، فذكر أسماءها وأسماء مؤلفيها وهي:

1-كتاب المقنع في الفلاحة للشيخ الفقيه أبي عمر بن حجاج.

2-كتاب الفلاحة لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصال.

3-كتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الإشبيلي.

لقد نقل ابن العوام عن أبي الخير عدداً كبيراً من المعلومات، وذكره أكثر من مئة وتسعين مرة، ولاسيما ما يتصل منها بوصف أعيان النبات وأجناسه وأنواعه، وهذا ما أكد نسبة كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" لأبي الخير الإشبيلي

أساتذة أبي الخير

لما كانت المعلومات عن أبي الخير ضئيلة ناضبة كان لابدّ لنا من أن نقف على مشارف القرن السادس الهجري، ونقلب بين أيدينا كتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات" لنقطف من ثناياه، ونجمع من بين سطوره ومضات مضيئة تنير لنا جوانب من سيرته العلمية.

يخبرنا الإشبيلي في كتابه أن شيخه الذي علّمه "الصنعة" هو "كما ذكرنا أبو الحسن علي بن عبد الرحمن" الشهير "بابن اللونقة الطليطلي".

وإذا أردنا أن نعرف الرجل وقيمته فلابدّ لنا من أن نقف على سيرة أستاذه. فمن هو هذا النباتي الذي علمه الصنعة؟.

كان من حسن حظ أبي الخير أن تتلمذ على يد هذا العالم. فقد كان "ابن اللونقة" فقيهاً ورعاً له بصر بالطب ومعرفة به، وله فيه تعاليق مفيدة. وكان قد أخذه عن "أبي المطرف بن وافد الطليطلي"[1] وخرج من بلده قبل تغلّب الإفرنج عليه بيسير فنزل مدينة بطليموس[2]، ثم انتقل إلى إشبيلية في سنة سبع وثمانين، ثم صار إلى قرطبة. وبها توفي سنة ثمان أو تسع وتسعين وأربعمائة. حدث عنه ابنه الحسن"[3].

انعقدت بين التلميذ وأستاذه حلقات من التدريس، وملازمة وصحبة فرعاه ابن اللونقة اثناء إقامته في إشبيلية. مما يجعلنا نجزم بأن أبا الخير الإشبيلي استطاع أن يشبع نهمه من علوم الفلاحة والطب. ولاشك أنه درس على ابن اللونقة الفقه فغدا عالماً به تقياً ورعاً يتحلى بمكارم الأخلاق ودأب في التحصيل أخذهما عن شيخه الأول ومن خلال مؤلفاته.

ويرشدنا أبو الخير أيضاً من خلال كتابه "عمدة الطبيب" إلى أنه كان وثيق الصلة "بأبي عبد الله

---

(1) أبو المطرف بن وافد الطليطلي. طبيب عشاب. اسمه عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن وافد اللخمي (398-467هـ) وكان ماهراً في علم الأدوية المفردة، استوزره يحيى بن ذي النون الذي ملك طليطلة ما بين (435-467هـ).

(2) بطليموس: مدينة في شمال الأندلس. وهي مدينة وافرة الأرزاق، استولى عليها بنو الأفطس.

(3) ابن الأبار في التكملة ص200 ط. مدريد 1915م.

بن بصال الطليطلي الماهر في الفلاحة" وأنه كان يرجع إليه في كثير من أمور الزراعة والغراسة. ويستفيد منه في هذه الأمور "وغالباً كان يتم اللقاء بين الرجلين في "جنّة السلطان" بإشبيلية التي أنشأها المعتمد بن عباد[1] أثناء حكمه من سنة (433-461هـ) وربما كان أبو الخير أحد المشرفين على هذه الجنة فيما بعد، برعاية وتوجيه من ابن بصال.

إذن من هو ابن بصال الأستاذ الثاني لأبي الخير؟

هذا العلامة هو عبد الله محمد بن إبراهيم بن بصال الطليطلي، كما يعرف "بالتَفنْتري" نسبة إلى بلدة "تفنْتر" في غرناطة ويدعى أحياناً بالحاج الغرناطي. كما يلقب بالإشبيلي لإقامته ردحاً من الزمن في إشبيلية.

وقد أتيح لأبي الخير اللقاء به في تلك المدينة وعمل معه في بساتين الأمراء ولاسيما في بستان المعتمد بن عباد. فأفاد بذلك خبرة عملية واسعة، لما عرف عن ابن بصال من رسوخ قدم في علم الفلاحة، وقد اعترف ابن العوام بفضله وذكره في كتاب "الفلاحة" أكثر من مائة مرة معتمداً على آرائه ومشيراً إلى قيمته العلمية والمعرفية.

هذه التلمذة لأبي الخير على أيدي هذين الأستاذين تطلعنا على ثقافته ومصدر أبحاثه وتجاربه وخبرته في مجال علم النبات.

على أن أبا الخير لم يكتف بذلك، بل كان مدفوعاً بدافع السفر والسياحة للاطلاع والتعرف على النباتات وتأثيراتها الدوائية في الأقطار الأخرى والمدن المجاورة لإشبيلية.

فقد طاف بأرجاء المغرب الأقصى وحدثنا عن ذلك في ثنايا كتاب "العمدة" وعرّج على مراكش وأغمات. وسأل بعض شيوخ المرابطين والمصامدة والأعراب عن ماهية بعض الأعشاب كالقتاد وتيكوت وربما كان هذا في صدر الدولة المرابطية.

إن هذه الزيارات ربّما كانت تتكرر إلى المغرب حيث يقف الإشبيلي على تشكيلة واسعة من النباتات، فيصفها ويبين خصائصها النباتية والدوائية كما يلتقي بنخبة من العلماء، ويضيف مزيداً من الخبرات والمعلومات والمشاهدات والملاحظات الثمينة ضمنها كتابه الموسوعي الضخم.

يقول أبو الخير في كتابه "العمدة" في صدد الحديث عن شجيرات الكراث[2]:

"قال سليمان (يعني ابن جلجل) لم أر أحداً وصفه. لكن نبُهتُ عليه لهذه المنفعة العظيمة. يقصد نفعه في علاج الجذام. ويضيف: قال أبو الخير (أي المؤلف نفسه) : هو نوع من المازريون"[3]

---

[1] المعتمد بن عباد: محمد (431-488هـ) ثالث سلاطين بني عباد في إشبيلية وآخرهم خلف أباه المعتضد. مات سجيناً في أغمات.

[2] الكراث: الواحدة كراثة: بقل خبيث الرائحة كالثوم. يزرع في المناطق المعتدلة المناخ. تؤكل سوقه. والكراث الأندلسي أو القُلموط: بقلة صغيرة الحجم زراعتها ضئيلة في الشرق الأوسط. تصلح بصلتها تابلاً.

[3] هذا سهو منه. فالكراث هو *Porrum* والمازريون هو: *Mezereum* – هيئة التحرير.

وهي المرة الوحيدة التي ذكر فيها أبو الخير اسمه أو كنيته.

علـى كـل مـا زالت تلك المعلومات تفتقر إلى معرفة الجانب الشخصي من حياة أبي الخير، لاسيما تاريخ ولادته ووفاته، ونشأته وأسرته وغير ذلك. وللأسف لم يكن لكتاب "العمدة" مقدمة تمدّنا بمعلومات أغزر، لاندثارها فيما اندثر من أقسام المعرفة.

وكـل مـا نرجوه أن يتخطى الباحثون العقبات والحواجز للكشف عن مصداقية هذا العالم الذي ترك آثاراً هامة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في بلاد الأندلس.

مؤلفات أبي الخير:

مـع أن المكتبة العربية تزخر بعدد كبير من المؤلفات التراثية في علمي الفلاحة والطب لعلماء أفـذاذ تشـهد لهم آثارهم بالتفوق وبالعلم، إلا أن نتاجاً قيّماً ككتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" يـرفدها ويغنـيها، وذلك لما يتصف به من وفرة المعلومات التي يقدمها عن النبات وأحواله وبيئته الطبيعـية وأماكـن وجوده، مع ما يتضمنه من معلومات لابدّ للطبيب من معرفتها والاعتماد عليها والإفـادة مـنها. فهـو كتاب خلد صاحبه وشهد له بالخبرة والمعرفة لذلك نعته مواطنه وتلميذه ابن العوام "بالشيخ الحكيم" وكان له مرجعاً ومعتمداً في أبحاثه وتصنيف كتابه "الفلاحة الأندلسية".

ومـن الجديـر بالذكـر أن كتاب العمدة ورد في مخطوط الرباط تحت اسم "عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب" وقد قيّده الناسخ للمخطوط في صدر الورقة الأولى وفي ختام النسخة.

وأما في مخطوط مدريد فيرد الكتاب بأسماء متعددة، حسب مواضع وروده في المخطوط، فهو في صدر النسخة "عمدة الطبيب في معرفة النبات"، وفي خاتمة الجزء الأول عمدة الطبيب في شرح الأعشـاب". بيـنما يرد اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني تحت عنوان: "عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب".

والمـرجح أن اسـم الكـتاب هو: "عمدة الطبيب في معرفة النبات"، وهو اسم يطابق موضوع الكـتاب، لأن عـبارة (لكل لبيب) ليس لها أهمية في هذه التسمية، وربما أقحمها الناسخون لضرورة السجع[1].

وكـتاب "العمدة" ليس يتيماً في مؤلفات أبي الخير. فقد ترك كتاباً آخر يعرف باسم "الفلاحة"[2] ويحمل نفس تسمية كتاب الفلاحة لابن العوام.

وهـو مؤلف هام لا يزال مخطوطاً وتوجد منه نسخة في تطوان، وأخرى في تونس، وثالثة في باريـز. ومن حق هذه النسخ البحث والتحقيق للكشف عن مضمونها ونشرها على صفحات متعطشة لإبـراز الجانب المهمل من تراثنا ومن إنتاج هذا العالم الذي لم ينصف ولم يعط حقه حتى الآن من

[1] كتاب عمدة الطبيب ج/1، ص36.

[2] كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الإشبيلي ج/1- ص168 تحقيق الأستاذ محمد العربي الخطابي.

الدراسة والتمحيص.

وقد وصف ابن العوام هذا الكتاب المخطوط فقال فيه "إنه كتاب مبني على آراء جماعة من الحكماء والفلاحين وعلى تجاربه "ولاشك أن أبا الخير قد بذل جهوداً للإحاطة بشلال من المعلومات والتجارب في علم الفلاحة ليحقق الازدهار الزراعي لمسقط رأسه في إشبيلية معتمداً على من سبقه من العلماء، وعلى خبرة شخصية قوامها التجربة التي تقطع الشك وتوصل إلى اليقين.

ولأبي الخير كتاب ثالث سماه "النبات" وكتاب آخر هو "الأدوية المفردة" وهذا ما استنتجناه مما جاء في كتاب "مباهج الفكر، ومناهج العبر" لأبي عبد الله الوطواط في الحديث عن فستق الأرض إذ يقول:

"قال أبو الخير في الأدوية المفردة له: ببلاد إفريقيا نبات يسمى فستق الأرض، ينبت بنفسه في الرمل كما تنبت الكمأة لا أصل له ولا ورق يشبه فلافل (فلفل) السودان في الطعم، ولكنه أبيض اللون إلى الصفرة..." وقد علّق مؤلف كتاب "مباهج الفكر.. على كلام أبي الخير موضحاً أن هذا النبات يسمى في مصر "حب العزيز".

ومن استقراء كتاب "عمدة الطبيب" يبدو لنا أن لأبي الخير كتاباً طبيّاً آخر أطلق عليه اسم "غلط الأطباء". بالإضافة إلى كتاب "العمدة" وربما يكون ملخصاً له. حيث يقول أبو الخير في الحديث عن مادة (الكنكر)[1]: "يقيء بشدة وينفع المفلوجين. وإن أكثر منه قتل. وقد بينته في كتاب "غلط الأطباء"[2].

وسواءً أكان لهذه المؤلفات وجودها المغيب في عالم المخطوطات أم ضياعها. فإن كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" يبقى صوتاً حاضراً في التعبير عن مكانة مؤلفه وكونه من الرواد الذين عمّقوا الجذور بين علمي النبات والطب والصيدلة.

أهمية كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات"

من العنوان نبدأ... الكتاب موسوعة جامعة في علمي النبات والطب. يقدم هوية مفصّلة لكل نبات: اسمه، صفاته وأجناسه وانتماؤه الطبيعي في الزمان والمكان، مع التركيز على خصائص النبات الطبيعية واستعمالاته الدوائية، نافذاً بمنهجه وسطوع خبرة مؤلفه إلى اكتشاف مفاتيح العلاقة بين الأدوية المفردة (التي تتألف خاصة من الأعشاب والأزهار والحشائش...) والمادة النباتية ليقدم للطبيب الوجه الحقيقي والدقيق في استعمالها. يرفده في ذلك كله علم وفكر ومشاهدة وخبرة وتجربة.

يستمد الكتاب أهميته العلمية من اعتباره مصدراً لعدد ممن ألّف في كتب الفلاحة والطب بعد أبي الخير. ولاسيما ابن العوام الإشبيلي في كتاب "الفلاحة" والطبيب المغربي أبي محمد الغساني

---

[1] الكنكر: هو الحرشف أو كما يسمى في سورية الانكنار Cynara وهو من الخضر المأكولة وليس له تأثير مُقيّئ أو سام.

[2] كتاب "عمدة الطبيب" ج/ ص168.

الوزير (1019هـ-1610م) في مؤلفه "حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار"[1] فكان بقعة ضوء لهذين العالمين احتذيا منهجه العلمي وأخذا عنه عمق التجربة، ونفاذ البرهان في علم النبات والطب.

الكتاب يقع في جزأين ويضم (1739) مادة نباتية ودوائية يسردها في لوحات مرتَّبة على حروف المعجم بالترتيب السائد في بلاد المغرب[2] معتمداً على أوائل الحروف فقط.

وقد ظل الكتاب في منطقة الظل إلى أن دخل عالم الاستشراق والاستعراب. ويرجع الفضل في التنبيه إلى أهمية "العمدة" إلى المستشرق الراحل "ميكيل أسين بلاثيوس السرقسطي"[3]. فقد اطلع على مخطوطة الكتاب المحفوظة بخزانة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد. وهي نسخة مغربية وقع الفراغ من نسخ الجزء الأول منها في فاس عام (966هـ) وتحمل الرقم (243).

إلا أن نتاج المستشرق بلاثيوس ظل محصوراً في نطاق ضيق إلى أن أسدى العالم العربي المغربي "محمد العربي الخطابي خدمة جليلة في تحقيق هذا الكتاب نظراً لأهميته وفائدته العلمية[4] وإلى الباحث الخطابي يرجع الفضل في تحقيق كثير من المخطوطات في المغرب العربي وبلاد الأندلس.

حين درس "آسين بلاثيوس" مخطوط الكتاب لفت نظره عدد كبير من الألفاظ والمفردات الرومانصية (الإسبانية القديمة) وقد وردت بلهجات مختلفة فجمع هذه المفردات وأعاد كتابتها بالحروف اللاتينية ورتّبها، وتمكن من تحقيق (630) مصطلحاً نباتياً محاولاً إرجاعها إلى أصولها. وفسّرها وعلّق عليها. كما أثبت نحو (88) مصطلحاً لم يتبين أصلها. فجمعها في كتاب سماه "معجم الألفاظ الرومانصية" استمد مادته ممّا سجله نباتي أندلسي مجهول في القرن الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي[5].

وقد صدَّر "بلاثيوس" هذا المعجم بمقدمة وافية وصف فيها مخطوطة مدريد، واضطر أن ينسبها إلى مؤلف مجهول. لكنه استنتج من نص كتاب "العمدة" أن المؤلف أندلسي إشبيلي وأنه عاش في

---

[1] كتاب "حديقة الأزهار" تحقيق محمد العربي الخطابي -دار الغرب الإسلامي بيروت 1405هـ والغساني هو أبو محمد (1295-1297م) كتب في الطب والفلك والأنساب له كتاب "المعتمد في مفردات الطب" على حروف المعجم.

[2] رتب المواد بالنظر إلى أوائل الحروف فقط على حروف المعجم بالترتيب السائد في بلاط المغرب الإسلامي مؤخّراً حرف السين والشين إلى ما قبل الهاء والواو والياء على عادة أهل المغرب.

والترتيب المغربي هو: "ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش هـ و ي".

[3] ميكيل أسين بلاثيوس. (1871-1944م) مستشرق إسباني، ولد في سرقسطة، درس العربية في جامعة مدريد. له دراسات عديدة عن الغزالي، وابن حزم، وابن الطفيل، وابن باجة.

[4] اعتمد العلامة الخطابي في التحقيق مخطوطين فريدين: الأول هو المخطوط الموجود في الأكاديمية في مدريد ويحمل رقم (243) وقد أشرت إليه. والمخطوط الثاني: محفوظ في الخزانة العامة للكتب والوثائق في الرباط ويحمل رقم (3505).

[5] وهو من منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد.

أواخر القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، وهذا مما جعله ينفي نفياً قاطعاً نسبة المخطوط إلى أبي الحسن المختار بن عبدون بن بطلان البغدادي[1] المتوفى سنة (456هـ-1066م) خلافاً لما ورد في نسخة مدريد.

وقد أشاد "بلاثيوس" في مقدمة معجمه بأهمية الكتاب والعناية الفائقة التي بذلها صاحبه في تجنيس النبات وتصنيفه. وعبّر عن إعجابه قائلاً: "إنه كان سبّاقاً إلى ابتكار نظام للتصنيف هو أقرب من غيره إلى نظام التصنيف الحديث. وأنه لم يسبقه إلى ذلك فيما يعرف"[2].

ويعتبر هذا المستشرق صاحب الفضل الأول في وضع هذا المعجم مع أن جهوده لم تثمر في معرفة اسم الكتاب، لكنه استطاع أن يثبت أن نسبته إلى ابن بطلان مردودة إطلاقاً وهو من وهم النساخ. وأن المؤلف أندلسي عاش في الأندلس في القرن السادس الهجري وفي رحابها وحدائقها أجرى بحوثه.

ومما يؤكد هذا الوهم ما ذكره ابن العوام حين طرح باللفظ الدقيق في مقدمته المصادر التي استقى منها. ويؤكد على كتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الإشبيلي رحمه الله[3].

وبالفعل فإننا نجد تشابهاً واضحاً في الوصف وتقارباً في المعنى بين الرجلين، مما يشير إلى صحة نسبة كتاب "عمدة الطبيب" إلى أبي الخير الذي ذكره ابن العوام أكثر من مائة مرة في كتاب "الفلاحة" ونقل عنه الشيء الكثير مما يدل على سبقه له أو معاصرته إياه.

أسلوب المؤلف ومنهجه في كتاب "العمدة":

ينفرد كتاب "عمدة الطبيب" بمجموعة من الخصائص تميزه عن المؤلفات الطبية النباتية التي ظهرت في مشرق العالم العربي الإسلامي ومغربه ومنها:

1-أن الباحث في كتاب العمدة استطاع أن يقف على هوية كاملة ومفصلة لكل نوع من النباتات. فقد وصف أجزاءها من ورق وساق وجذر، وكل ما يتعلق بها من صمغ ومَنْ ولثى وغيره. من ذلك قوله في مادة:

سورنجان **Colchicum**: ورقه كورق اشبطال. وهو من نوع الأقارون، ولونها أخضر وفيها ملاسة، ولا ساق له، وله زهر كزهر الزعفران في وسطه شق. عليه قشر أسود، مائل إلى الصفرة يشبه قشر بصل النرجس. منابته الجبال في المواضع الرطبة منها، وفي الغياض وهو السورنجان الأسود وجوز عند بعض الأطباء.

والمؤلف يحرص على ذكر الخصائص الفيزيولوجية والطبيعية دون الاهتمام بالنبات من ناحية

---

[1] ابن بُطلان البغدادي: المختار بن الحسن بن بطلان، طبيب وفيلسوف من أهل بغداد عاش في مصر والقسطنطينية، وصنف ما يزيد على خمسين مجلداً. من مؤلفاته "دعوة الأطباء" طبع في الإسكندرية عام 1901م.

[2] معجم بلاثيوس. معجم الألفاظ الرومانصية. مدريد 1943م.

[3] كتاب "الفلاحة" لابن العوام. المقدمة ج1 -ص9.

لغويـة فقط كما فعل الأصمعي والسجستاني وأبي حنيفة الدينوري، كما يحرص على ذكر جغرافية النبات وبيئـته، فيحدد أماكن وجوده، من ذلك ما ذكر عن: الأفيثمون: وهو نبات يشبه الصعتر. إذ يقول:

"وهـو ينبـت في الوطاءات، ومناقع المياه الجافة، ورأيته بالعدوة بوادي أمسون تسميه البربر لحية أمسون"[1].

ويقول في نبات:

القَضْـب: "ووصـف لـي بناحسية طلـيطلة وبالثغر" لكنه لا يقنع بالوصف فيلجأ إلى البحث والمشاهدة. إذ يقول:

"ورأيت أن هذا النوع في شرف الزيتون بغرب إشبيلية بحومة حصن القصر"[2].

وهذا يعبر عن النهج العلمي والدقة القصوى في وصف النبات وتحديد مكان وجوده. حيث ينمو الزرع ويربو.

كذلك فإن أبا الخير يقف بنفسه على منابت الزرع فلا يغامر بذكر أية مادة سمع عنها أو قرأ ما لـم يعايـن ذلك ويختبره مما جعله دقيقاً في تحديد اختلاف الأجناس والأنواع وتصحيح ما وقع فيه غيره من وهم وخطأ.

يبدو هذا في حديثه عن مادة:

البلسان: "وقد غلط في قدر ما يجمع منه حذاق الأطباء. فقالوا:

يجمـع من دهن البلسان كل عام -على ما ذكر- من خمسين رطلاً إلى ستين والذي أوقعهم في هـذا الغلط ما رأوا في كتاب جالينوس[3] من هذا اللفظ. وأظن المترجمين أخطؤوا عليه فقالوا: أولاً إن الذي يجمع فيه شيء يسير. فهذا شرط بين، ثم قالوا يجمع منه كل عام العدد المذكور في مدة من الزمان كما ذكر. وهذا عندي هو الصحيح"[4].

ويقول في نبات:

الـبُلّ: "لـم أجد أحداً من الأطباء يحدّ هذا النبات بعلامة تعلم ولا وصفه بصفة لائقة. وإنما أخذ اسـمه تقلـيداً وسماعاً. وأشبه الأقوال عندي قول ماسرجويه المتقدم وقوله نوعان على أن جالينوس قال في الماميران: البلّ والشلّ: الشبوق والبدقة وهو أصح الأقوال"[5].

---

[1] عمدة الطبيب ج1، ص74.

[2] عمدة الطبيب ج1، ص104.

[3] جالينوس: من أطباء الإغريق (110-200م) صنف العديد من كتب الطب التي اعتمدها الأطباء العرب والمسلمون في القرن الثالث الهجري.

[4] عمدة الطبيب ج1، ص105.

[5] عمدة الطبيب ج1، ص104.

2-يرشد أبو الخير الأطباء إلى خصائص المادة النباتية الدوائية ويشير إلى صفاتها وإلى استعمالها في معالجة بعض الأمراض لتكون دستوراً وعمدة للطبيب.

من الأدوية المفردة التي يذكرها:

الإبرنج "كان يقول في الإبرنج منسوباً إلى ابن الجبلي: هو دواء هندي يسهل البلغم، ويخرج حب القرع، ويقتل الدود. وهذا قول ابن ماسويه والبصري. وزعم بعض المتأخرين أنه حب الرند بعينه وهذا خطأ. وقيل هو جوز القيء وهو غلط. وهو مسهل مثله"[1].

ويقول في مواد أخرى مبيناً خصائصها، ومفصلاً في قواها، وتحديد درجاتها كما في: جوز الأرض: "خاصيته النفخ من القولنج إذا شرب ماؤه" أما في جوز ماثل البطريق فيقول: "طعمه عذب دسم، يسكر أكثر من إسكار البنج إن شرب منه قيراط في نبيذ. فإن شرب منه مثقال قتل بالخنق لحينه".

وفي مادة القاقلي يقول أبو الخير الإشبيلي واصفاً المادة أدق الوصف:

"حمضه مثل الأشنان، تسمى القُلام، له ورق كورق الأقحوان الكبير إلا أنه أقل منه تقطيعاً. وليس ببعيد الشبه من ورق الحُرُف الأحمر، في ورقه متانة، ولونها أخضر إلى الصفرة... فيه شيء من ملوحة".

ويذكر أبو الخير مكان وجود هذا النبات قائلاً: "ورأيت هذا النوع بناحية شِلْب بقرية تعرف ببرتمون".

ويسند بعض الأقوال إلى أصحابها من الأطباء أو النباتيين. فيتابع قائلاً: "وزعم الزهراوي أنه الشبنالة. وهو حمض الجبال. قال ابن جلجل: القاقلي هو الباذليان".

ويشير أبو الخير إلى خصائص القاقلي الدوائية واستطباباته فيقول:

"خاصة هذا النوع إسهال الماء الأصفر إذا شربت عصارته مع السكر، ويطيّب الجشأ، وينفع من ضعف الكبد، ومن النفخ في البطن، ويدر البول. وله فعل عجيب في المعدة الباردة. أضراره بالرئة وإصلاحه بالعسل. الشربة منه ثلاثة دراهم[2].

أما في مادة:

الجَلَنْهَنك: وهو القات فيقول: "يقيء بشدة، وينفع المفلوجين. الشربة منه درهم. وإن شرب منه أكثر قتل". فكأنما يحذر الإشبيلي الأطباء من تجاوز المقدار المسموح به في العلاج.

---

(1) عمدة الطبيب ج/1، ص43.

(2) القاقلي: نبات مالح كنبات الأشنان وهو من فصيلة الصليبيات عمدة الطبيب ج/1، ص656. وهو غير القاقلة (الهال). وقد يسمى القاقلي بالبقلة المالحة، والقطف البري والرغل. انظر كتاب "الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيبات والطيب" الذي حققناه. ج2 ص857 منشورات معهد التراث العلمي العربي بحلب 1408هـ-1988م.

إن هـذه الدقـة في تحديد الخصائص الطبية للنبات ومقادير استعماله تجعلنا نتساءل: ترى هل مارس أبو الخير العلاج بنفسه فكان طبيباً إلى جانب كونه عشاباً أم أنه مجرد إدلاء برأيه الشخصي في موضوع الدواء بالاستناد إلى تجربة شخصية أو رواية موثقة. وهذا مما يشجعنا على سبر أغوار شخصيته التي لم تساعدنا المصادر على كشفها حتى الآن.

3-لقد كان للمؤلف وزنه الثقافي، وثقله المعرفي بلغات عصره ولهجاتها المختلفة لذلك يورد أسـماء كثير من النباتات باللاتينية، واليونانية، والفارسية، والإسبانية، والأمازيغية، والنبطية. كما يذكـر أسـماءها باللهجة المحلية الدارجة في عدد من الأقطار ولاسيما في الأندلس والمغرب. من ذلك ما ذكره في مادة:

بطـيخ Melon: "ريفـيّ وهو المستطيل، ويسمى هذا سملايا (نط)، ملونيا (يوناني) وهذا عند العامــة بطيخ على الحقيقة. ومنه الفلسطيني وهو الدلاّع وهو البطيخ الهندي والسندي أيضاً والشامي والشـتوي ويسمى افلسطين (بر) بالبربرية الأمازيغية ومنه الدمسّي -ويقال الدمشقي- وهو الملُون، وهــو المعـروف عندنا بالهَوْزني منسوب إلى قرية عندنا كثيراً ما يزرع بها. ومنه المصري وهو التفاح[1].

4-أمــا أسـلوب أبـي الخير في كتابه الموسوعي الضخم فيمتاز بالوضوح والدقة والإيجاز، وتجنّـب الحشــو والاسـتطراد. وقـد صــاغ ذلـك بلغة عربية ناصعة، يحسن اختيار الألفاظ أو المصـطلحات التـي توضــح الفكرة وتخدم الموضوع في صياغة علمية تجنح إلى التشبيه أحياناً للإيضــاح كمــا في قوله: "وله زهر كزهر الزعفران" أو "عليه قشر أسود مائل إلى الصفرة يشبه بصل النرجس".

ويلجــأ إلــى التعلـيل في كثير من الأحيان لذلك يذكر سبب تسمية النبات مثلاً كما في تسمية (برباطة) إذ يقول:

"قــال الزهـراوي هــو أصل الجنت وهو خطأ. والبرباطة (الشُبينرة) سميت لذلك لأن غسّالي الصــوف وغـيرهم يستعملون أصل هذا النبات في غسل الثياب" وهو بذلك ينفذ إلى عالم الصناعة وأهمية المادة النباتية وانتشار استعمالها في هذا الميدان.

أخـيراً لقــد وضع لنا أبو الخير مؤلف كتاب العمدة وثيقة نباتية طبية جديرة بالاهتمام. لعالم لم ينل حظ أقرانه من الشهرة والتعريف.

أرجــو أن أكون قد قدمت قبسات مضيئة تغري بدراسته والوقوف على الدرر الكامنة في نسيج مؤلفاته التي لم تخرج إلى النور.

كمــا نرجو من الباحثين والمهتمين من الأطباء وعلماء النبات أن يعودوا إلى معجم أبي الخير القيم "عمدة الطبيب في معرفة النبات" ليقفوا على مبادئ واستراتيجيات العلماء العرب والمسلمين في

---

[1] نط، بر = رموز تدل على اسم النبات في اللغة النبطية والبربرية. والمُلَن: هو الشمام أو البطيخ الأصفر.

العـلاج الدوائي بالأغذية والأعشاب الطبية. لأن هذه المعلومات التراثية تعتبر ثروة حقيقية من حيث المعـرفة، لابدّ من إحيائها ومناقشتها، والاستفادة من خبرات السابقين، ودراستها على ضوء التقدم والتطور الذي حدث ويحدث في علمي الطب والصيدلة.

ولا ننسى أن التناسق والتعايش بين الزراعة والطب هو مفتاح التعايش بين الإنسان والطبيعة، وهذه مسألة ذات أهمية كبيرة في سلامة البشرية.

■

■ مراجع البحث:

1- الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة بيروت، 1969-1970م.

2- الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي، محمد العربي الخطابي، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990م.

3- تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر -المقدمة- ابن خلدون، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى.

4- الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، ابن البيطار، المطبعة العامرة، 1/29هـ.

5- حديقة الأزهار للغساني، تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1405 هـ.

6- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ط 1/35هـ.

7- الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، جزءان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.

8- عمدة الطبيب في معرفة النبات، أبو الخير الإشبيلي، تحقيق العربي الخطابي، جزءان ط المملكة المغربية، الرباط 1990م.

9- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق نزار رضا، بيروت 1965م.

10- الفلاحة الأندلسية، ابن العوام الإشبيلي ط. إسبانية، نسخة موجودة في معهد التراث العلمي العربي بحلب رقم السجل 8/2.

11- معجم الألفاظ الرومانسية، أسين بلاثيوس، ط مدريد 1943م وهومن منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.

12- معجم الألفاظ الزراعية، مصطفى الشهابي. ط القاهرة، مطبعة مصر 1957م.

13- معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت 1955م.

14- الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيبات والطيب، لابن العديم. تحقيق محجوب- خطيب، منشورات معهد التراث 1408هـ- 1988م.

15- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة 1948م.

□□□

أخبار التراث

مؤتمرات وندوات ومحاضرات

***في** مدينة حلب السورية، وفي رحاب معهد التراث العلمي العربي، عُقد المؤتمر السنوي الثاني والعشرون لتاريخ العلوم عند العرب، وذلك في المدة من 2001/10/23 حتى 2001/10/25. وكان الهدف منه، "التعريف بالمساهمة التي قدمها العرب للحضارة الإنسانية، في مختلف فروع المعرفة وأهميتها للوطن العربي، وللعالم".*

وقد شارك في هذا المؤتمر إلى جانب الباحثين السوريين، (42) باحثاً من الأقطار العربية، والإسلامية، والأجنبية:

(مصر، العراق، الأردن، لبنان، تونس)، (تركية)، (ألمانية، فرنسة).

واشتملت البحوث على المحاور الآتية:

تاريخ العلوم الأساسية، تاريخ العلوم الطبية، تاريخ العلوم التطبيقية، تاريخ العمارة، تاريخ الثقافة التراثية العامة.

كما تم في هذا المؤتمر الاحتفال بذكرى العالم العربي (يحيى بن أبي منصور. ت نحو 215هـ) صاحب كتاب (الزيج المأموني الممتحن).

• • •

في الفترة من 25-26 كانون الثاني 2002م، نظّم معهد الدراسات الإسلامية في لندن، بالتعاون مع كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مؤتمراً دولياً عن (مولوي رومي) تحدث فيه نحو (25) باحثاً من دول إسلامية وغربية وقد تناول المتحدثون الموضوعات التالية:

- الحب في مؤلفات مولوي رومي.
- بنية ومنهج مثناوي.
- تأثير القرآن والحديث في المثناوي.
- العلاقة بين الإنسان والله وفقاً لرؤية رومي.
- علاقة وتأثير المولوي في العلماء الآخرين.

• • •

بتاريخ الثالث من المحرم 1423هـ الموافق 17 آذار 2002م، وفي رحاب مكتبة الملك عبد العزيز العامـــة، عُقدت ندوة: الإسلام وحوار الحضارات، لمناقشة مستقبل العلاقة مع الآخر، ولشرح تعاليم الإسلام ومبادئه.

وشـــارك في الندوة التي استمرت أربعة أيام، أكثر من (300) شخصية من نخبة الباحثين والمفكرين والأكاديميين المسلمين والأجانب من جميع أنحاء العالم.

وقد ناقشت الندوة موضوع حوار الحضارات، من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي:

- الحضارات، صراع أم حوار؟
- الإسلام والحضارات الأخرى.
- الحضارة المعاصرة: تجارب وممارسات.

• • •

فـــي مركـــز الملك فيصل للبحوث والدراسات، قدم الدكتور الشاهد البوشيخي، مدير معهد الدراسات المصـــطلحية ورئيس وحدة القرآن والحديث بالدراسات العليا في جامعة سيدي بن محمد بن عبد الله فـــي كلية الآداب بفاس، محاضرة بعنوان (نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية)، أوضح فـــيها أهمية المصطلح وضرورة الاهتمام به. وتناول بالتفصيل مفهوم المسألة المصطلحية، والمفهوم الذي يستخلص منها، وهو قضية الترجمة والتعريب للمصطلحات الأجنبية اليوم في العالم العربي. ثم تناول، أبعاد المسألة المصطلحية، الثلاثة:

- علاقة المسألة المصطلحية بماضي الذات.
- علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات.
- علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات.

وبعـــد ذلـــك تحدث عن مجالات الدراسة المصطلحية، وعن المسألة المصطلحية والشهود الحضاري للأمة، وعن مسائل أخرى تتعلق بالمصطلح ومسائله.

• • •

إصدارات:

احتفلـــت وزارة الإعلام في دولة الكويت والأوساط الثقافية فيها، باكتمال التحقيق في (تاج العروس مـــن جواهـــر القـــاموس) لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، وصدوره في أربعين مجلداً. ويعد هذا الكتاب أكبر موسوعة بالعربية، وهو شرح مطول للقاموس المحيط للفيروز آبادي.

تمتاز موسوعة تاج العروس بتنوع مادتها اللغوية التي صنفها الزبيدي تحت (12) ألف مدخل لغوي، وأورد فيها أبرز الأعلام والأماكن والنبات والحيوان وبخاصة (الخيل). كما لم يفته أن يدخل في سياق الشروط الألفاظ العامية (المصرية)، فالزبيدي أقام في مصر وتوفي فيها، لكنه عراقي الأصل وهندي المولد.

• • •

بعد جهد كبير بذله الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع في تحقيق كتاب (المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطيب المتنبي) لابن مَعْقِل الأزدي، أصدره في خمسة مجلدات تنشر لأول مرة كاملة، على حد قول الدكتور المانع في تقديمه للعمل:

((كتاب المآخذ ينشر لأول مرة كاملاً، وعلى نسخة أجزم أنها نسخة المؤلف)).

• • •

عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن، صدر في عام 2001م، الجزء التاسع من فهارس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنية، في مكتبة الغازي خسروبك في سراييفو. ويأتي هذا العمل في إطار الجهود المبذولة من أجل إنقاذ كتب هذه المكتبة، حفاظاً على هوية البوسنة والهرسك من الضياع، في موجة الغزو الثقافي وخضم العولمة.

صدرت الطبعة الثانية من كتاب (أهل السراة في القرون الإسلامية الوسيطة 400-1200هـ)، للكاتب عبد الله بن محمد.

يلقي الكتاب الضوء على الحياة العلمية المهملة لأهل السراة في تلك الفترة، وذلك من خلال الحديث عن: مواطن أهل السراة، قبائلهم (الموقع والحدود)، ملامح حياتهم السياسية والاجتماعية والدينية والعلمية والأدبية.

• • •

دراسة الفنون علم معروف منذ القديم، لكنه لم يتبلور إلا في القرن العشرين.

فقد أصدر الدكتور حسن الباشا كتاباً في هذا الموضوع، عنوانه: (الفنون القديمة في بلاد الرافدين)، يتحدث فيه عن الأثر الاجتماعي في طراز فنون تلك البلاد. ويقسم الطراز الفني العراقي القديم إلى طرز فرعية، أهمها:

الطراز السومري، الطراز الأكادي البابلي، الطراز الآشوري، والطراز الكلداني أو البابلي الجديد. والكتاب مزود بعدد من الخرائط والصور.

• • •

كتاب (المنهج التأريخي عند القلقشندي)، عبارة عن دراسة تحليلية كتبتها الدكتورة ظمياء محمد عباس السامرائي، وأصدره في عام 2001م مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

تغطي هذه الدراسة المنهج التاريخي عند القلقشندي الذي لم يحظ بالاهتمام المطلوب من قبل الدارسين في القديم وفي الحديث. وتتناول حياة القلقشندي. من خلال عصره، وتبحث في ثقافته ومصادر مؤلفاته، وأسس البحث التأريخي والنقد التأريخي عنده.

من أبرز مؤلفات القلقشندي: "صبح الأعشى في صناعة الإنشا"، "الكواكب الدرية في المناقب البدرية"، "مآثر الإنافة في معالم الخلافة"، و"نهاية الأرب في أنساب العرب".

• • •

في طبعة أولى، أصدر المحقق محمود الأرناؤوط كتاباً عن (أعلام التراث) في العصر الحديث، الذين خدموا التراث العربي الإسلامي، وفيهم عرب ومسلمون ومستشرقون.

وقد قدم للكتاب علمان في مجال الأدب والتحقيق، هما: الدكتور شاكر الفحام، والشيخ عبد القادر الأرناؤوط.

ومن بين الأعلام الذين جاء الكتاب على ذكرهم، د.إحسان عباس، د.إحسان النص، القاضي اليمني إسماعيل الأكوع، د.شوقي ضيف، علامة النحو سعيد الأفغاني، د.عبد الرحمن العثيمين، د.ناصر الدين الأسد.

وجدير بالذكر أنّ المؤلف حقق ما يزيد على ستين كتاباً من مصنفات الأسلاف، نذكر منها:

الأمصار ذوات الآثار، للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام ابن العماد الحنبلي.

حياة الإمام البخاري، للعلامة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي.

• • •

مناقشة رسالة جامعية:

قام السيد عبد الكافي توفيق المرعب، بدراسة وتحقيق نص نحوي قديم بعنوان (المحصول في شرح الفصول لابن معط) لواضعه (ابن إياز)، أحد أعلام النحو في القرن السابع الهجري، الذي آلت إليه مشيخة النحو بالمدرسة المستنصرية في بغداد. ويعتبر الشرح المذكور من أهم الشروح التي انعقدت على فصول ابن معط، لما اجتمع له من الميزات في المادة والمنهج.

وهذا العمل عبارة عن رسالة جامعية تقدم بها السيد عبد الكافي إلى قسم اللغة العربية في جامعة دمشق، لنيل شهادة الدكتوراة.

وبعد المناقشة المستفيضة للعمل وللمحقق، مُنح السيد عبد الكافي المرعب درجة الدكتوراة بامتياز.

أمانة التحرير

□□□